Orthódoxi Evrópi

STUDIA DO DZIEJÓW KOŚCIOŁA PRAWOSŁAWNEGO W EUROPIE WSCHODNIEJ

Rocznik
Katedry Historii Europy Środkowo-Wschodniej
Uniwersytet w Białymstoku

vol. 1/2018

vacat

Orthódoxi Evrópi

Studia do dziejów Kościoła prawosławnego w Europie Wschodniej

vol. I / 2018

Православная Европа
Исследования по истории Православной Церкви в Восточной Европе

Orthodox Europe
Studies for the history of the Orthodox Church in Eastern Europe

Ορθόδοξη Ευρώπη
Μελέτες για την ιστορία της Ορθόδοξης Εκκλησίας στην Ανατολική Ευρώπη



Białystok 2018

Wydawca:

Katedra Historii Europy Środkowo-Wschodniej Uniwersytetu w Białymstoku

ISSN 2545-3823

Periodyk dofinansowany przez Instytut Historii i Nauk Politycznych i Wydział Historyczno-Socjologiczny Uniwersytetu w Białymstoku

Spis treści

vacat

Wprowadzenie

Wschodnia tradycja chrześcijańska w Europie Środkowo-Wschodniej zakorzeniła się we wszystkich formach życia ludności. Szczególne oddziaływanie widzimy w rozwoju kultu cudownych ikon i w życiu monastycznym, które miało silne oddziaływanie na religijność wielu narodów. Jeszcze większe znaczenie miała bizantyjska kultura materialna. Wpływy cywilizacji bizantyjskiej spotykamy w całej Europie Środkowo-Wschodniej. Jej wtórne oddziaływanie nastąpiło po upadku Konstantynopola, kiedy wielu greckich mistrzów sztuki malarskiej udało się na Bałkany i na ziemie ruskie. W Polsce jagiellońskiej przedstawiciele tej dynastii lubowali się w kulturze bizantyjskiej. Kaplica Św. Trójcy na zamku lubelskim z bizantyjskimi freskami stanowi syntezę kultur bizantyjsko-ruskiej i łacińskiej. Ogromna sfera bizantyjskiej kultury umysłowej, tak niedostępna społeczeństwu zachodniemu, w Europie Wschodniej była przyjmowana w greckiej i cerkiewno-słowiańskiej wersji językowej. Propagatorami kultury bizantyjskiej byli nie tylko Grecy, ale głównie prawosławni Serbowie, Bułgarzy, Białorusini, Ukraińcy, Rumuni i Rosjanie. Państwo tych ostatnich przejęło w końcu XV stulecia rolę opiekunów prawosławnego chrześcijaństwa, a jego władcy uważali się za spadkobierców bizantyjskiej tradycji państwowej i kulturalnej.

Kraje, które ostatecznie znalazły się w kręgu bizantyjsko-słowiańskim, wniosły ogromny intelektualny wysiłek w przyswojeniu greckich tekstów liturgicznych na potrzeby własnego Kościoła. Proces ten przyspieszył kształtowanie się elit społecznych i poszerzenia kręgu czytelnictwa. W końcu X wieku zakończył się proces rozwoju chrześcijaństwa w Europie Środkowo-Wschodniej. Ten doniosły fakt miał też znaczenie w ukształtowaniu na następne stulecia granic cywilizacyjnych wyznaczonych zasięgiem wschodniego i zachodniego chrześcijaństwa. Chrześcijaństwo łacińskie zdominowało Polskę, Panonię, Dalmację, Węgry, Czechy i w XI wieku Chorwację. Wcześniej wymienione państwa były jedynie przyczółkami kultury zachodniej. Kraje te, broniące się przed polityczną dominacją cesarstwa niemieckiego, ostatecznie uległy wpływom zachodniej opcji religijnej. Cesarstwo Bizantyjskie swoją ekspansję w Europie Środkowo-Wschodniej dokonywało poprzez Kościół prawosławny. Chrześcijaństwo bizantyjskie, aczkolwiek bezpośrednio oddziaływujące na niektóre narody słowiańskie, swoje umocowanie znalazło w wersji metodiańskiej i staroruskiej. W takiej formie zostało przyjęte przez mieszkańców Grodów Czerwieńskich, państwa Wiślan czy Wielkich Moraw. Narody, które przyjęły „wiarę grecką” stawały się integralną częścią Europy Wschodniej.

Powstają w tym miejscu dwa pytania: czy wyznanie prawosławne, dominujące w wielu krajach, automatyczne określa przynależność tych państw do Europy Wschodniej oraz czy prawosławie jest wyznaniem dominującym wśród Słowian. Szukając odpowiedzi na przedstawione pytania należy zaznaczyć, że chrześcijaństwo wschodnie było stałym elementem życia religijnego w ponad tysiącletniej historii tej części Europy Wschodniej. Prawosławia nie można jednakże utożsamiać wyłącznie z Słowianami, a katolicyzm z ludami germańskimi i romańskimi. Chrystianizacja Serbów i Chorwatów jest tego najlepszym przykładem. Podobnie było z ludami niesłowiańskimi. Wcześniej

czy później katolikami stali się Węgrzy, Litwini, Łotysze i Estończycy. Z kolei Rumuni, nie mający nic wspólnego ze Słowianami, zostali wyznawcami Kościoła prawosławnego. Całkowity triumf prawosławie święciło jedynie wśród mieszkańców Bałkan i Rusi. W historii wielu narodów tego obszaru Europy prawosławie stanowiło ich podstawową religię, fundamentalny element ich świadomości, kształtujący rodzimą kulturę i tożsamość. Prawosławie ostatecznie określiło krąg cywilizacyjno-kulturowy Serbów, Bułgarów, Rumunów, Macedończyków, Greków, Słoweńców, Białorusinów, Rosjan i Ukraińców. Późniejsze oddziaływanie na te narody innych wyznań i Kościołów miało drugorzędne znaczenie. Podobną rolę w dziejach Chorwatów, Węgrów, Czechów, Polaków i Litwinów odegrał Kościół rzymskokatolicki. Tereny Siedmiogrodu, Mołdawii, czy Słowacji były zawsze wielowyznaniowe. Na obszarach tych doszło do styku wpływów politycznych i religijnych Rzymu i Konstantynopola. Tam też wypracowana została specyficzna tradycja kulturowo-religijna, która była efektem różnych nurtów cywilizacyjnych. Jak stwierdził Oskar Halecki, „owa Europa wschodnia była nie mniej europejska, aniżeli jej część zachodnia”[1]. Dotykamy bowiem oceny samej kultury bizantyjskiej niosącej wraz z chrześcijaństwem wschodnim bogate dziedzictwo cywilizacyjne. Uświadomienie sobie faktu stałej obecności tej wielkiej tradycji chrześcijańskiej ma fundamentalne znaczenie w poznaniu dziejów Europy Środkowo-Wschodniej, zrozumieniu tożsamości religijno-kulturowej mieszkających tam narodów.

Niniejszy nowy periodyk zawiera kilka artykułów na temat historii prawosławia w Europie Wschodniej. Periodyk „Orthódoxi Evrópi” przedstawia artykuły, które stanowią wstęp do poznania dziejów społeczności prawosławnej w Europie Wschodniej. Celem periodyku jest również zwrócenie uwagi na relacje między Kościołem prawosławnym a Kościołem katolickim w tej części Europy. Chcielibyśmy przedstawić ten problem w wielu aspektach: religijnym, politycznym, kulturalnym i społecznym. Pokazanie tych relacji jest bardzo ważnym zadaniem, ponieważ są one dziedzictwem całej wspólnoty prawosławnej. Mamy nadzieję, że pismo „Orthódoxi Evrópi” doda nowego impulsu do badań nad wpływem chrześcijaństwa prawosławnego na formowanie się tożsamości narodów Europy Środkowo-Wschodniej. Autorzy wyrażają przekonanie, że nowe czasopismo ukarze rolę Kościoła prawosławnego w kształtowaniu cywilizacyjnej tradycji tej części Europy.

Periodyk „Orthódoxi Evrópi” skierowany jest do szerokiego grona czytelników, którzy nie posiadają wiedzy z zakresu historii krajów Europy Wschodniej i relacji międzywyznaniowych. Autorzy chcieliby wskazać na pewne problemy, które miały znaczący wpływ na dzieje ludności prawosławnej w Europie Środkowo-Wschodniej i krajach sąsiednich. Problemy te mają wielkie znaczenie w historii tych państw i tożsamości ich mieszkańców. Ukazywanie istotnych wydarzeń w dziejach prawosławia w Europie Środkowo-Wschodniej nie jest jedynie przypomnieniem faktów historycznych, ale sposobem ukazania złożoności minionych relacji międzywyznaniowych. Jednocześnie autorzy pragną ukazać rolę kultury prawosławnej w dziejach narodów Europy Środkowo-Wschodniej.

[1] O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994, s. 146.

Preface

Eastern Orthodox Christianity in Central-Eastern Europe took root in all aspects of life. It is particularly visible in the development of the cult of holy icons and in monastic life, which had a strong influence on the religiousness of many nations. The Byzantine material culture had an even greater impact. Its influence can be found all over Middle-Eastern Europe. Its secondary influence came with the fall of Constantinople, when many Greek master painters went to the Balkans and Ruthenia. In Yagiellonian Poland the ruling dynasty loved Byzantine culture. The Holy Trinity chapel in the Lublin castle, with its Byzantine frescoes is a synthesis of the Byzantine-Ruthenian and Latin cultures. The great sphere of Byzantine intellectual culture, inaccessible for western people, was, in Eastern Europe, accepted in Greek and Church-Slavonic languages. It was propagated not only by Greeks, but also by the Orthodox Serbs, Bulgars, Belarusans, Ukrainians, Romanians and Russians. The latter country took over in the 15th century as the protector of Orthodox Christianity. Its rulers deemed themselves the inheritors of the Byzantine political and cultural tradition.

Countries of the Byzantine-Slavic sphere made a great intellectual effort to bring Greek liturgic texts into their own Church. This process speeded the forming of social elites and increased literacy. The development of Christianity in Middle-Eastern Europe had stopped by the end of the 10th century. This also influenced the formation of civilizational borders between eastern and western Christianity for the next few centuries. Latin Christianity dominated Poland, Pannonia, Dalmatia, Hungary, the Czech state and, in the 11th century, Croatia. These countries, defending themselves against the political dominance of the German Empire, finally gave in to the western religious option. The Byzantine Empire expanded its influence throughout Middle-Eastern Europe through the Orthodox Church. Although Byzantine Christianity directly influenced some Slavic nations, it found its ground in the Methodian and Ruthenian tradition. In this form it was accepted by Red Ruthenia, the Vistulan states and Great Moravia. The nations which accepted the “Greek faith” became an integral part of Eastern Europe.

Two questions arise: does the Orthodox denomination, which is dominant in many countries, automatically place these countries in Eastern Europe and is it the dominant denomination among Slavs? Searching for the answers to these questions one has to stress that eastern Christianity was a constant part of religious life for over a thousand years of history of this part of Eastern Europe. Nevertheless, one should not identify the Orthodoxy only with Slavs, or Catholicism with Germanic and Roman peoples. The Christianization of Serbs and Croatians is the best example. It was similar with other non-Slavic peoples. At some point Hungarians, Lithuanians, Latvians and Estonians became Catholics. On the other hand, Romanians, who were not Slavs, became the faithful of the Orthodox Church. The Orthodox Church was fully triumphant only in the Balkans and in Ruthenia. In the history of many of the nations in this part of Europe, Orthodox Christianity was the basic religion, a fundamental element of awareness, forming native culture and identity. It finally set the cultural and

civilizational sphere for Serbs, Bulgars, Romanians, Macedonians, Greeks, Slovenians, Belarusans, Russians and Ukrainians. Later influence of other faiths and churches has had only minor influence on these nations. Catholicism played a similar role in the history of the Croatians, Hungarians, Checks, Poles and Lithuanians. The territories of Transylvania, Moldavia, or Slovakia have always been mixed. This is where the political and religious influences of Rome and Constantinople met. This is also where a specific cultural and religious tradition formed, which was the effect of different civilizational trends. As it was stated by Oskar Halecki, “Eastern Europe is no less European than Western Europe”1. We touch here upon the evaluation of the Byzantine culture itself, which alongside Eastern Christianity brought a rich civilizational heritage. Realizing the fact of constant presence of this great Christian tradition is fundamental for understanding the history of Middle-Eastern Europe and the religious and cultural identity of its peoples.

This new periodical contains some articles about history of the Orthodox Christianity in Eastern Europe. The periodical “Orthódoxi Evrópi” presents articles which are an introduction to the history of different problems of Orthodox peoples in Eastern Europe. The aim of the periodical is to draw attention to the relations between the Orthodox Church and the Catholic Church in this part of Europe. We would like to present this problem in many aspects: religious, political, cultural and social. Showing these relations is a very important task, as they are the heritage of the whole Orthodox community. We hope that this book will give a fresh impulse for research on the influence of the Orthodox Christianity on the forming of the identity of the nations of the Middle-Eastern Europe. We also hope that this new periodical will light up the problem of presenting the role of the Orthodox Church in forming the civilizational tradition of this region of Europe.

This work is directed at a wide range of readers who are not knowledgeable in the field of history of the countries of Eastern Europe or in interdenominational relations. Authors would like to indicate some problems which have had a significant influence on the history of the Orthodoxy in Central-Eastern Europe and neighboring countries. These questions have a great significance for the history of these states and the identity of their inhabitants. Showing the drastic moments in the history of the Orthodoxy in Central-Eastern Europe is not merely a reminder of historical facts, but a way of showing the complexity of past interdenominational relations. At the same time authors wish to show the role of Orthodox culture in the history of the nations of Central-Eastern Europe.

1 O. Halecki, *Historia Europy – jej granice i podziały*, Lublin 1994, p. 146.

ANTONI MIRONOWICZ

The Methodian Mission in the Polish Lands

Słowa kluczowe: Chrzest Polski, Misja metodiańska
Keywords: Baptism of Polish, Methodian mission

Streszczenie

Misja metodiańska na ziemiach polskich

Chrześcijaństwo na ziemiach polskich ma znacznie bogatszą tradycję aniżeli tylko jeden jego nurt – łaciński. Sąsiedztwo ziem polskich z Wielkimi Morawami, a później ze schrystianizowaną Rusią i Czechami, musiało wpłynąć na ich oblicze wyznaniowe. Chrystianizacja ziem polskich została rozpoczęta za panowania księcia morawskiego Świętopełka. W historiografii polskiej problematyka ta została obszernie zaprezentowana. Całą literaturę na ten temat można podzielić na zwolenników i przeciwników poglądu o obecności misji metodiańskiej w Polsce. Najnowsze publikacje, uwzględniające odkrycia archeologiczne, potwierdzają obecność obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich przed i po 966 roku. Z uwagi na fakt, że dotychczasowa literatura poświęcona obrządkowi słowiańskiemu podniosła szczegółowo wiele kontrowersyjnych aspektów, w swoich rozważaniach nie będę więc do nich powracał, a skoncentruję się na omówieniu dziejów misji metodiańskiej w państwie polskim. Świadomie więc pomijam prezentację toczącej się od ponad stu lat dyskusji historyków na temat funkcjonowania obrządku słowiańskiego na ziemiach polskich. Zdaję sobie sprawę, że przedstawiona rekonstrukcja dziejów liturgii metodiańskiej ma w wielu wypadkach charakter hipotetyczny, ale brak źródeł nie daje możliwości pełnego wyjaśnienia tej problematyki. Trzeba zaznaczyć, że argumenty podniesione przeciwko obecności obrządku słowiańskiego są oparte na takiej samej bazie źródłowej, jaką posługują się zwolennicy poglądu, że proces ewangelizacji Małopolski i Śląska został zapoczątkowany jeszcze za życia Metodego. Pomimo szeregu wątpliwości, co do interpretacji źródeł i faktów historycznych jestem przekonany, że liturgia słowiańska funkcjonowała na ziemiach polskich przed oficjalnym aktem chrystianizacji państwa.

Abstract

The Methodian Mission in the Polish Lands

Christianity on the Polish territory has a much richer tradition than just one of its currents – Latin. The proximity of the Polish lands to Great Moravia and, later, to the Christianised Rus and Bohemia state must have had great impact on the shape of their faith. The Christianisation of the Polish lands started during the reign of the Moravian prince Svatopluk. In Polish historiography this issue has been extensively presented. The entire literature focusing on this subject matter has been created either by the adherents or opponents of the view on the presence of Methodian

mission in Poland. The newest publications, taking into account the archaeological discoveries, acknowledge the presence of the Slavonic rite in the Polish lands before and after 966. Owing to the fact that, up to date, the literature devoted to the Slavonic rite scrupulously raised numerous controversial aspects, in my reflections I shall not return to them but rather focus on discussing the history of the Methodian mission in Poland. Therefore, I shall consciously omit the presentation of the historians' discussions on the functioning of the Slavonic rite in Poland for over one hundred years. I am aware of the fact that the presented reconstruction of the history of Methodian liturgy is in many cases purely hypothetical; however, the lack of sources does not allow for a thorough clarification of the problem matter. It should be noted that the arguments raised against the presence of the Slavonic rite are based on the same source base as the ones used by the adherents of the notion that the evangelization process of Lesser Poland and Silesia was started when Methodius was still alive. Despite numerous doubts concerning the interpretation of sources and historical facts, I am convinced that the Slavic liturgy functioned on Polish soil before the official Christianisation of the country.

The process of Conversion of the Slavs was commenced with the contact of the Slavic people and the Byzantine culture which was initiated by the mission of Sts. Cyril and Methodius. Apart from the exceptional role of Bulgaria and the Great Moravia in the development of the Cyrillo-Methodian legacy the Ruthenian lands became the heir of this great religious and cultural tradition. Before we move on to the problem of the presence of the Methodian rite on the Polish lands it is worth recalling the basic facts of the activity of Sts. Cyril and Methodius in the area of the Great Moravia[1].

Constantine and Methodius came from Thessaloniki, the second most important city centre in Byzantium. The city took pride in old Christian traditions. Among Southern Slavs Thessaloniki called Solun, were treated with great deference. The prestige of Solun was mainly due to the presence of St Paul and the grave of St Demetrius the patron of the city, commonly worshipped by all Slavs[2].

Constantine and Methodius were the sons of a high Byzantine clerk. Constantine was born in the year 826 as a last of the seven siblings. Methodius, born before 820 was probably given the name Michael during the baptism ceremony. The areas of Thessaloniki and the whole Macedonia were inhabited by the Slavs. Constantine and Methodius had a possibility to learn their language and traditions. Methodius, at first became the archon of the administrative district north of Thessaloniki. Soon after he relinquished his family and joined one of the monasteries on the Mount Olympus in Bithynia (Asia Minor). At this time, Mount Olympus had a similar role to the one later achieved by Mount Athos. Methodius had great recognition among monks owing to his humility and education. His personal attributes were the main reason he was chosen the hegumen of the Polychron Monastery.

---

[1] A. Mironowicz, *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century*, „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations", vol. XX (2015) Thessaloniki 2016, pp. 19-46.

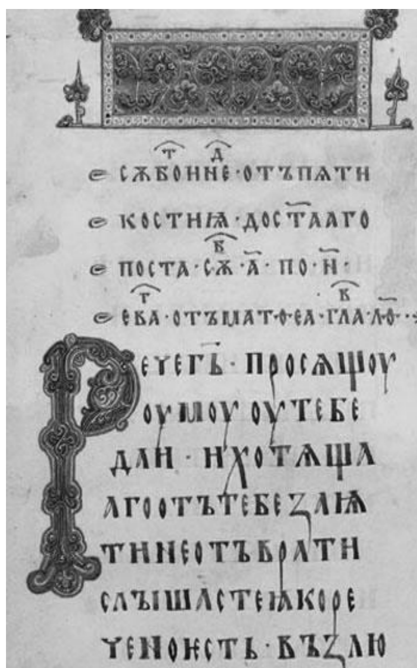
[2] W. Soboda, *Żywoty, cuda i kult św. Dymitra*, „Słownik Starożytności Słowiańskiej", vol. VII, part 1, Wrocław – Warszawa 1982, pp. 294-296.

The younger brother, Constantine having gained a decent education at home continued his studies in Constantinople. He entered a monastery in the capital of Byzantium and received the minor holy orders (deacon). Thereafter, Constantine adopted the position of chartophylax (librarian) from the patriarch Ignatius (847-858, 867-877) at the Church of Hagia Sophia in Constantinople. Constantine not wanting to engage in political events on Bosphorus devoted his life to education and in about 850 began to give lectures on philosophy at imperial university. Once Michael III became the Byzantine emperor (842-867), Constantine settled down in one of the monasteries on the Mount Olympus. During his stay in the monastery Constantine together with a future patriarch Photios (858-867, 877-886) took part in the mission among the Arabs (855). During his mission the monk showed an outstanding skill in making contacts with non-Christian people. Appreciating Constantine's skills the new patriarch Photios moved him together with his brother Methodius to missionary work among Khazars inhabiting the lands East of the Black Sea in the year 860. During the mission the monk managed to find the relics of the pope St Clement (92-101), worshipped especially in Byzantium and the whole Christian world. The discovery of the relics of St Clement brought great glory to the monk, who after the return to Byzantium settled down in the capital Holy Apostles Monastery[3]. At that place he began to work on preparing the Slavonic alphabet. During the Khazar mission Constantine understood the significance of spreading religion in the languages of the converted nations. Constantine used the evangelistic experience gained among the Khazars in the Moravian mission.

Constantine initiated the works on creating the Slavonic alphabet and the transliteration of the Gospel and liturgical texts to Slavonic long before the start of Moravian mission in 863. The missionary created the writing system called "Glagolitic alphabet". The name of the writing is derived from the old Slavic word "glagol" which means "to speak" in the contemporary understanding. The creator of the Slavic writing was convinced that every nation should have its own writing in conformity with the requirements of a language. The Slavic Macedonian-Bulgarian dialect from the areas of Thessaloniki well known to Constantine and Methodius became the basis of the vocabulary of the translated texts. At first, the addressees of Constantine's' work above all meant to be the Slavs inhabiting the boarders of the Byzantine Empire. It turned out, however that the Slavic writing found its main recipients in the areas inhabited by the Southern Slavs and the Great Moravia[4].

[3] K. Potkański, *Konstantyn i Metodyusz*, Kraków 1905, pp. 177-208; *Żywoty Konstantyna i Metodego*, Polish translation with the introduction and commentary as well as the supplement of reconstructed Old Church Slavonic texts by T. Lehr-Spławiński, Poznań 1959; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 366, 367; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, pp. 8-12; J. Leśny, *Konstanty i Metody, apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań 1987, pp. 28-38; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, pp. 28, 29.

[4] A. Mironowicz, *The Christianization of Middle-Eastern Europe by the Byzantine Church*, „Latopisy Akademii Supraskiej", ed. U. Pawluczuk, vol. II, Białystok 2011, pp. 9-26.



The page of the book in Old Slavonic



The page of the book in the language of "Glagolitic"

The Great Moravia gained even greater political significance during the reign of Mojmir I (820-846) who in about 831 under the influence of the East Francia decided to convert to Catholicism. Parallel with the Great Moravia the infiltration of Christianity occurred in the neighbouring Bohemia state. Rastislav (846-870), the son of Mojmir I, led a vast Christianizing action, bringing the missionaries from Italy, Greece and Germany[5]. Salzburg and its suffragans supported by the East Francia played a decisive role in this accomplishment. The Great Moravia led numerous wars against this country. To separate the Bavarian Church and state Rastislav solicited in Rome and Constantinople for the establishment of the diocese at his lands. The Holy See would not grant his request as the Great Moravia was seen as a poorly Christianised country. In such situation the Moravian envoys went to the Byzantium in 862, where the Emperor Michael III approved of the fact that the missionaries were sent in order to carry out the evangelising activity. Rastislav aspired to create Moravian diocese and spread the faith in the Slavic language[6].

The request of the prince of the Great Moravia was only partially fulfilled by the Byzantine emperor Michael III. The emperor designated the most suitable and prepared people for the mission; however, he could not send a bishop to the church province in the jurisdiction of the Pope. The arrival of two Byzantine missionaries to the Great Moravia at the beginning of 864 was a challenge issued to the German clergy. Constantine and Methodius' activity in the area of Moravia became a great evangelising success. Within the fourteen months the Greek missionaries educated numerous candidates to become clergy. The Slavic liturgy became significantly popular in the language comprehensible to the faithful. Meanwhile, the German clergy worried about losing their influence and supported by king Louis II the German of East Francia (840-876) began to eradicate the activity of Constantine and Methodius. Under these circumstances the missionaries headed to Rome via Pannonia and Venice. The arrival of the Greeks at the Holy See was meant to acquire the papal recognition of their activity in the area of the Great Moravia and the Slavic language as a liturgical one.

It was generally believed in Rome that only Greek, Latin and Hebrew were sanctified languages. In such situation the evangelisation carried out by the Byzantine missionaries in Slavic language was treated as heresy by the German and Italian clergymen. Constantine and Methodius came to Rome at the end of 867 at the invitation of the pope Nicholas I (858-867). However, the pope died on 13th November 867 and did not see the missionaries. Therefore, they were received by his successor, Hadrian II (867-872)[7]. The new pope, thankful for the relics of St Clement brought by the missionaries became interested in the evangelisation of the Slavs and accepted the Slavic liturgy. Hadrian II ordered the church services to be carried out in Slavic in the most important Roman churches and ordained Constantine's disciples. Methodius6 was certainly among the newly ordained clergymen. During his stay in Rome Constantine

[5] *Żywoty Konstantyna i Metodego*, pp. 106, 107.
[6] Josef Cibulka claims that the request was issued to the Constantinople in 863 and the arrival of Cyril and Methodius to the Moravia was not until the beginning of June 864. J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, translated by M. Erhardt i C. Piernikarski, Warszawa 1967, p. 148. On the religious and political situation in Great Moravia, cf.: H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, Warszawa 1970, pp. 358-363.
[7] The so called Italian legend published by P. Megvaert i P. Deves in „Analecta Bollandiana", issue no. 73, 1955, pp. 375-461.

entered one of the Greek monasteries and took the monastic name Cyril. In the period of the greatest triumph of the Slavic liturgy in Rome, on 14th February 869 the Greek monk died unexpectedly and was buried in the Basilica of Saint Clement in Rome.

The death of Cyril was a massive blow for the Slavic mission. The main initiator of the achievements to date left. Methodius had to carry the major burden of the continuation of missionary activities among the Slavs[8]. Methodius put himself at the disposal of the Holy See which referred him with the mission to Pannonia. Owing to the endeavours of the Pannonian prince Kocel' (833-874) the metropolitan diocese in Sirmium (contemporary Syrmia) was reactivated. The pope named Methodius, who came to Pannonia at the beginning of 870, archbishop of Sirmium. The successes of his mission became universally known. The hierarchy of the Church of Salzburg acted against the apostle of the Slavs and condemned Methodius' activity at the synod in Regensburg followed by his imprisonment in one of the German monasteries at the beginning of 871. Pope John VIII (872-882) having been informed by Kocel' of the incarceration of the Greek bishop demanded his release under the threat of anathema to the Bavarian episcopate. As a result of the papal intervention, Methodius was released in 873. and recommenced his missionary activity in the area of the Great Moravia[9].

The arrival of Methodius to the Great Moravia coincided with the separation of this country from the monarchy of East Francia. The prince Svatopluk (870-894), who was formerly a vigorous opponent of the Slavic mission, became its unsung supporter in a new political situation. During his reign the Great Moravia had gone through the period of immense development. The Moravia, Slovakia, Bohemia region, the areas by the upper Tisza as well as the lands inhabited by the tribe of Vistulans and Lusatian Sorbs all created Svatopluk's state. Together with territorial development of the state the feudal relations as well as the system of fortified settlements began to shape. In the lands of the Great Moravia the first early urban settlements were raised, brick rotundas of the Slavonic rite were erected, furthermore the economy and culture developed[10].

Svatopluk was ready to support Methodius, as he personified the symbol of the independence of the Moravian Church. Svatopluk's support given to Methodius did not last long. The Moravian prince who strove to capture the lower Pannonia had to cooperate with Salzburgian clergy who possessed unlimited power in the lands of prince Kocel'[11]. Ultimately, having political benefits in mind, the Moravian ruler decided to collaborate with Latin clergy that represented the interests of Salzburg. The wavering position of the Holy See and indecisiveness of the pope John VIII towards the Slavic liturgy in Moravia had influence on such decision. The pope by sending Methodius to Moravia in 873 forbade him to celebrate the service in Slavic and allowed only for the liturgy in Greek and Latin. On the other hand, Rome sanctioned liturgy in Slavic. The indecisive standpoint of the pope was probably dictated by the accusations of heresy

[8] *Żywoty Konstantyna i Metodego*, pp. 84, 85. The clergymen were ordained by the bishop of Ostia Antica, cardinal Gauderich. J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, p. 165.

[9] „Magnae Moraviae fontes historici", vol. III, Pragae – Brunae 1969, pp. 167-170; J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 58-62.

[10] H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 477-479; L. E. Havlik, *Morava v 9-10 stoleti*, Praha 1978; G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000. Przyczynek do dyskusji nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne", Y. XXVII, 1984, no. 3 (106), pp. 378-380; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 31.

[11] Prince Kocel' was allied with Frankish rulers, cf.: F. Dvornik, *Les Slaves, Byzance et Rome an IX-e siécle*, Paris 1926, pp. 226, 227.

against Methodius issued by his objectors. The opponents of the Greek ruler accused him of obeying the filioque formula according to the doctrine established at ecumenical councils determined by St John of Damascus. As early as in the 9th century, the Latin Church was in favour of origin of the Holy Spirit from the Father and Son. The case of filioque was found irrelevant in Rome, as nobody treated it as a violation of the dogma of faith. The Holy See did not accept the origin of the Holy Spirit from the Father and Son as dogma until 1014. In 879 pope John VIII called Methodius to Rome and demanded personal explanation of his activity. Under the influence of the clarifications the pope exonerated the bishop Methodius and in June 880 issued a bull sanctioning his activity.

The papal bull constituted the highest recognition of the activity of Cyril and Methodius. The pope conferred the rank of archbishop of Moravia on Methodius, appointed two of his suffragans and allowed them to disseminate the liturgy in Slavic language on all Slavic lands. The protégé of Svatopluk, a German cleric Wiching with the title of the bishop of Nitra became one of Methodius' curates. The pope ordered Wiching to obey Methodius as archbishop. John VIII asked Svatopluk to send one more candidate for the post of bishop to be ordained, so that archbishop Methodius would consecrate the rulers with the help of his curates. The following paragraphs of the bull were most significant for the development of Methodian mission: "We also order that all priests, deans or clergy of all rites, or the Slavs, or people of any different nationality who inhabit your lands [Svatopluk's – A.M.] were subject to and fully obey the named brother and your archbishop, and would not do anything without his knowledge. (…) We rightly approve the Slavic letters devised by Constantine the Philosopher, that by their means God may be truly praised. We also direct that the words and acts of our Lord Jesus Christ (i.e. the Gospel) be explained in that language"[12]. Having gained the support of pope John VIII Methodius returned to Moravia and from there, he eventually set off to Constantinople in 881.

The relations between Rome and Constantinople could be described as decent. The patriarch Photios and emperor Basil I (867-886) sought to have good relations with the pope. In such situation bishop Methodius was received at Bosphorus with great respect. The Byzantine Orthodox Church supported the evangelization of the Slavs in their mother tongue. The support of the patriarch and emperor Basil I raised the authority of Methodius in the view of Moravian prince. The missionary from Byzantium despite the opposition of German clergy could continue his activity in the area of the Great Moravia and Pannonia. The last years of his missionary work (883-885) the ruler concentrated on the transliteration of liturgical texts. The translation of the Holy Bible made by bishop Methodius was a great event, as neither of the East European countries was in possession of the fully translated text of the Gospel in their mother tongue[13]. Methodius died on 6th April 885; however, his evangelistic mission in Slavic was continued by his disciples.

Shortly before his death Methodius appointed his disciple Gorazd for the office of archbishop of Moravia. The bishop claimed that the local superior should find support

[12] "Magnae Moraviae fontes historici", vol. III, pp. 197-208; T. Lehr-Spławiński, *Konstantyn i Metody*. Supplemented and forewordeded by F. Sławski, Warszawa 1967, pp. 117-131; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 373-375.

[13] *Żywoty Konstantyna i Metodego*, p. 118; O. Narbutt, *Historia i typologia ksiąg liturgicznych bizantyjsko-słowiańskich*, Warszawa 1979, p. 15.

of Svatopluk and German clergy. The events went in a different direction. Wiching used the death of Methodius to present to the new pope Stephen V (885-891) accusations against the Slavic clergy. The German bishop accused him of heresy and disobedience to the Holy See. The pope, influenced by the false accusations forbade using Slavic liturgy and sent his legacies to the Great Moravia in order to familiarize with the situation on the spot[14]. Unfortunately, the papal legacies came too late. Wiching, with the help of Svatopluk removed the Moravian archbishop Gorazd from his office and banished the disciples of Cyril and Methodius. The inspiring role of Svatopluk in the process was not questioned. The prince feared that the Slavic liturgy would cause the ideological resonance between the Great Moravia and the Francia with Bavarian Church. Another reason for the battle of the German clergy with the Slavic liturgy was a compulsory abandonment of Pannonia by the archbishop of Salzburg, Riphald, as facing the competitiveness of the Slavic liturgy the congregation rejected Latin services[15]. The German clergy was afraid of a similar attitude of the inhabitants of the Great Moravia.

The successor of Svatopluk, Mojmir II (894-907) aspired to rebuild an independent ecclesiastic Moravian province. At his request, the legacies of pope John IX (889-900) ordained the Moravian metropolitan bishop and three of his suffragans. It is highly probable that despite the protests of Bavarian clergy, Gorazd became the metropolitan bishop. The Moravian ecclesiastic province with Slavic liturgy restored before 900 survived only just several years. The Great Moravia internally contradicted and surrounded by hostile neighbours, collapsed as a result of a Hungarian raid in 906. The Hungarian invasion and domination of German clergy caused the flight of the disciples of Methodius from the Great Moravia to the territory of the Balkan countries, Bohemia state and Poland.

The disciples of Methodius at about 925 carried out missionary activity in the area of Dalmatia and Croatia, Serbia and Bosnia. Many of them found refuge in the area of the contemporary Bulgarian state. Among them was Constantine called the Younger, the future Bulgarian bishop in Preslav, Clement and Naum. In Ohrid Clement set up a monastery of St Pantelejmon and created a missionary centre for the whole area of Macedonia. His work was continued by Nahum who came from Pliska, the new capital of Bulgarian state. They both contributed to the development of culture and Cyrillic education[16]. The Cyril-Methodius tradition in Bohemia state had a special value in the analysis of the beginning of Christianity on Polish lands.

The legacy of Cyril and Methodius in Bohemia state did not find numerous publications. Bohemia state as a closest neighbour of Moravia was under the influence of its cultural and political influence. Surely, the missions of the disciples of Methodius reached the Bohemia state and after 885 many of them found refuge in these lands. Historian Cosmas mentions the baptism of the Bohemia prince Bořivoj (894). The historian calls him the first of the Bohemia princes baptised by 'the reverend Methodius the bishop of the Moravia in the age of emperor Arnulf and the king of the Moravia

---

[14] "Magnae Moraviae fontes historici", vol. III, pp. 217, 218.
[15] J. Cibulka, *Początki chrześcijaństwa na Morawach*, p. 132; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 32-33.
[16] More cf.: J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 75-119.

Svatopluk"[17]. Together with Bořivoj, his wife Lyudmila and the court were baptised. Thus, the process of evangelisation of the lands of Vltava was commenced. The first temple of St Clement relating with its style to the Moravian rotundas was erected in Left Hradec nearby Prague. Bořivoj's baptism triggered an uprising among his pagan surroundings. The prince was forced to seek refuge in Moravia and only after getting help from Svatopluk he managed to regain the throne by Vltava. There, he founded a second temple devoted to the Theotokos and placed the Methodian clergy. After his death (899) the Bohemia state went under the rule of Svatopluk and thereafter they become subordinated to the German state (The Kingdom of East Francia). This fact did not foster the development of Slavic liturgy. After the collapse of the Moravia and the dissolution of East Francia, Vratislaus I became the ruler of the Bohemia state. During his reign the Moravia, Silesia and the land of Vistulans were included in the borders of the country. His successor, Vaclav I (921-929) fostered the development of the Latin Christianity. Despite such tendencies, there exist known facts acknowledging the knowledge of the Slavic writing among the first Přemyslids. The Slavic texts and the tradition of Methodian liturgy were maintained in the Bohemia state until 12th century[18].

The proximity of the Polish lands and the Great Moravia and later with the Christianised Rus and Bohemia state must have had great impact on the shape of their faith. The Christianisation of the Polish lands commenced during the reign of the Moravian prince Svatopluk. In Polish historiography this issue was broadly presented. The entire literature focusing on this subject matter can be divided into the adherents and opponents of the notion regarding the presence of Methodian mission in Poland[19].

---

[17] *Kosmasa Kronika Bohemianów*, vol. I, chapter. 10, translated, introduction and commentaries compiled by M. Wojciechowska, Warszawa 1968, p. 109; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 414-419.

[18] J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 102-109.

[19] For the presence of the Slavonic rite at the lands, among others were.: K. Potkański, *Kraków przed Piastami*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego", vol. XXXV, Kraków 1898, pp. 161-170; idem, *Lechici – Polanie – Polska. Wybór pism*, Warszawa 1965; J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, Kraków 1947; idem, *Prohor i Prokul, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszłość", t. IV (1948), pp. 17-32; J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku i zagadnienie drugiej metropolii polskiej w czasach Bolesława Chrobrego*, „Roczniki Humanistyczne KUL", Y. IV (1953), no. 4, Lublin 1954; K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 472-515; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, Warszawa 1983, pp. 365-421; A. Naumow, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985, pp. 8-12; J. Leśny, *Konstanty i Metody*, pp. 28-38; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, parts 1-3, Warszawa 1989; *Chrześcijaństwo w Polsce*, ed. J. Kłoczowskiego, Lublin 1992, pp. 23-27; F. Kmietowicz, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem"*, Białystok 1994; S. Szczur, *Misja cyrylo-metodiańska w świetle najnowszych badań*, [in:] *Chrystianizacja Polski południowej. Materiały z sesji naukowej odbytej 29 czerwca 1993 roku*, Kraków 1994, pp. 7-23; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, Kraków 1996, pp. 417-445; R. Żerelik, *Obrządek słowiański w południowej Polsce,* [in:] *Prawosławie. Światło wiary i zdrój doświadczenia*, ed. K. Leśniewskiego i J. Leśniewskiej, Lublin 1999, pp. 439-447; M. Bendza, *Chrystianizacja ziem Polski*, [in:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, Białystok 2000, pp. 68-89; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 34-54; idem, *Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku*, Białystok 2013; idem, *Chrzest Polski z różnych perspektyw*, „Rocznik Teologiczny", Y. LIX, vol. 1, 2017, pp. 37-73. A completely different stance on the presence of the Slavonic rite at the Polish

The newest publications, taking into account the archaeological discoveries acknowledge the presence of the Slavonic rite in the Polish lands before and after 966. Owing to the fact that the literature up to date devoted to the Slavonic rite scrupulously raised numerous controversial aspects, in my dissertations I shall not come back to them but rather focus on discussing the history of the Methodian mission in Poland. Knowingly, I shall neglect the presentation of the over a century-old discussion of historians regarding the functioning of the Slavonic rite in Poland. I am aware of the fact that the presented reconstruction of the history of Methodian liturgy is purely hypothetical in numerous instances; however, the lack of sources does not allow for a thorough clarification of the problem matter. It should be noted that the arguments raised against the presence of the Slavonic rite are based on the same source base as the one used by the adherents of the notion that the evangelisation process of Lesser Poland and Silesia was started when Methodius was still alive. Despite numerous doubts as far as the interpretation of sources and historical facts I am convinced that the Slavic liturgy functioned at the Polish lands before the official Christianisation of the country. Touching upon the named problem matter in this dissertation stems from the fact that the Orthodox Church in the Republic of Poland referred to the Cyril-Methodian tradition and its seizure of the whole liturgical and cultural wealth.

In the post-war years the discussion of the existence of Slavic ecclesiastical province was commenced by Jerzy Umiński who analysed the record of Gallus Anonymus of two ecclesiastical provinces[20]. J. Umiński placed the capital of the province in Cracow with the Cracovian bishops up till Sula (1037) at the head of. The thesis was further developed by Henryk Paszkiewicz, Karolina Lanckorońska, Jerzy Klinger and Zbigniew Dobrzyński. Thus, the created concept proved the creation of the Methodian bishopric in Cracow after the banishment of the Slavonic rite clergy from Moravia. According to the conception, the disciple of Methodius Gorazd escaped from Poland and moved the seat of the Moravian bishopric to Cracow and, thus the capital of the state of Vistulans would become, in a certain way, the continuation of the Methodian ecclesiastic province[21]. In the times of Boleslaw Chrobry (the Valiant) (992-1025) in Cracow, there existed a Slavic cathedral of St Michael next to the new Latin cathedral.

---

lands was presented by: K. Buczek, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwartalnik Historyczny", vol. LII, Warszawa 1938; W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, issue 3, Poznań 1962, pp. 158-161; T. Lehr-Spławiński, *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo-metodiańskiej w dawnej Polsce*, [in:] *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961, pp. 43-47; T. Silnicki, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, [in:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, ed. K. Tymienieckiego, vol. I, Poznań 1962; J. Dowiat, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce do połowy XV w.*, Warszawa 1968; *Historia Kościoła w Polsce*, ed. B. Kumora i Z. Obertyńskiego, Poznań – Warszawa 1974; W. Korba, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, „Ars Historica", Poznań 1976, pp. 321-340; G. Labuda, *Kraków biskupi przed rokiem 1000*, „Studia Historyczne", Y. XXVII, 1984, no. 3 (106), pp. 371-412; idem, *Zagadka zaginionej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, „Studia nad początkami państwa polskiego", vol. II, Poznań 1988, pp. 527-548.

[20] J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku*, pp. 1-44.

[21] K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 18-28; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 374-380; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 1, p. 36; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 417-445; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 35, 36.

The words of the chronicler Vincent Kadlubek informing of the fact that bishop Stanislav died inter infulas – between the two cathedrals are clearer in such circumstances[22]. K. Lanckorońska treats the bishoprics in Sandomierz and Wiślica as suffragans of Cracow. According to this concept, after the year 1000 Boleslaw Chrobry limited the activity of the Slavic clergy and Casimir the Restorer (Kazimierz Odnowiciel) (1034-1058) ordered the Cracovian bishop Aaron Latinization of the Methodian rite. The reactivated Slavonic rite was eliminated by Boleslaw the Generous (1058-1079) after the king had been banished from the country. The presented notions constitute only a hypothetical version based on the premise that the Slavonic rite functioned in the country of the first Piast dynasty. Not all presented facts should be treated as credible. However, the doubts do not give the reason for the negation of the presence of the Slavonic rite in Poland. Analysing the stipulations of historiography devoted to the Slavic liturgy one may present a probable version of its development and fall.

* * *

The beginnings of the Methodian mission should be connected with the expansion of the Great Moravian state over the land of Vistulans. The prerequisite for the possibility of carrying out such a mission was the support of the secular authorities. Favorable circumstances for the mission came up after the return of Methodius to Moravia from the imprisonment in Swabia in summer 873. Svatopluk wanting to weaken the influence of the German clergy after the war between Moravia and Germany supported the Methodius' activity. According to *the Life of Saint*: "since that day the word of God started to spread over all cities and pagans (started to) believe in the true God, shedding all their mistakes. A fortiori, the Moravia began to broaden its borders in all directions and defeat all its enemies as even they persistently account for that fact"[23]. The account of the commencement of expansion of Moravia after the return of Methodius is unquestionable. *The Life of Methodius* was arranged chronologically; consequently the expedition of prince Svatopluk against the Vistulans took place in 875. According to the source, the preliminary offensive role was credited to the price of the Vistulans, who persecuted Christians. "He [Methodius] also possessed prophetic abilities, as many of his predictions come true and one or two of which we shall recount. The pagan prince, of great strength, sitting by Vistula, railed heavily against the Christians and did them wrong. Hence, he ordered a messenger to pass on these words: «It shall be wiser for you, son, to accept christening from your own will at your lands rather than be forced to do so in captivity at foreign ground and you shall remind me». And so it happened"[24]. The source acknowledges directly that Svatopluk's retaliatory expedition was successful. As a result, the prince of the Vistulans was deprived of the throne and his principality was incorporated into Moravia. The prince of the Vistulans could have also kept his throne as a ruler independent of Svatopluk. No matter what form of dependency of the Vistulans from the people of Moravia was established, Svatopluk's expedition opened up the lands north of Carpathian Mountains for evangelisation. Hence, the subsequent expeditions of the Moravian prince broadened the

---

[22] „Monumenta Poloniae Historica" (thereafter: MPH), vol. II, Warszawa 1952, p. 296.
[23] *Żywoty Konstantyna i Metodego*, p. 113.
[24] Ibidem, p. 114.

influence of the Slavonic rite on the Bohemia lands (the baptism of prince Borivoj – 884) and Opole Silesia.

The Life of Methodius mentioned the occupation of these lands right after the conquest of the land of Vistulans. "Some other time, when Svatopluk battled against the pagans with no success and the combat prolonging, [Methodius] at the nearest Mass, that is the service [praising] St Peter, sent to him the following words: If you pledge that you shall spend the day of St Peter with your warrior at my place [in church], I trust God shall hand them over to you in no time. And so it happened"[25]. The dependence of Silesia towards the Moravia could have taken place after the conflict with Bulgaria had ended (882) and subordination of the Bohemia state (883). The reign of Svatopluk over the land of Vistulans and Silesia is documented in historical sources. The range of the Moravian bishopric that would reach the river Bug and Styr in the North has been established on their basis[26]. The document mapping out the border of the bishopric of Prague issued by the emperor Henry IV (1084-1106) in 1086 became the base for outlining such influence of the Moravian state. According to the document, the bishopric of Prague encompassing the former Moravian lands reached the river Bug and Styr. The document was meant to confirm the Bohemia claims to the Polish lands under the rule of Boleslaw the Bold. Even though their source was deemed a forgery and cannot constitute the proof for the Moravian expansion reaching the river Bug, it directly confirms that the Bohemia inherited the Moravian succession at the Polish lands[27].

Cracow entered the system of the Great Moravian state and later on the Bohemia one. The central role of the capital Cracow in the state of the Vistulans does not arouse controversies. There arises a question of the presence of the temples with the Slavonic rite and the time of establishing the bishopric of Cracow in its area. Each attempt of answering that question shall present a construction solely based on presumptions and not stemming from a deep analysis of historical sources. The suggestions of Józef Widajewicz regarding the establishment of the bishopric of Cracow in 900 find no grounds[28]. The bishopric would not be established without the consent of the prince of Cracow and Moravian one. The policy of the German clergy and the Hungarian invasion shattered all attempts of establishing the Slavonic dominion. After the collapse of the Great Moravian state a large number of Methodian clergy emigrated from Moravia to the Polish lands. Even in Bohemia, after the Latin liturgy dominion (906) the Slavonic rite was maintained in certain monasteries until the end of the 14th century. Therefore, not determining its form, the Methodian liturgy could be continued in the area of the Lesser Poland[29], all the more so because there was no interest of the Latin mission in the matters of the land of the Vistulans. The Bulgarian centres with the disciple of Methodius, Gorazd were interested in the Slavic mission. K. Lanckorońska

[25] Ibidem, p. 115; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, p. 476, 477. Cf: J. Vašica, *Slovanska liturgie sv. Petra*, „Byzantinoslavica", vol. VIII, 1939-1946, pp. 1-54.

[26] J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, p. 55; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 37.

[27] T. Wasilewski, *Wiślicka dynastia*, pp. 23-32; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 477-493.

[28] J. Widajewicz, *Państwo Wiślan*, p. 72.

[29] K. Budzyk, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955, pp. 13-17; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part. 1, pp. 31-41.

even proves that after the abandonment of the disciples of Methodius from Moravia the Slavonic ecclesiastical province was moved to Cracow and as a result two metropolitan bishops used to stay in the town during the reign of Boleslaw Chrobry (the Valiant). These suggestions were based on historiographical combinations rather than on the content of historical sources.

The most credible conception on the date of the establishment of the Slavic bishopric in Cracow has been presented by an outstanding Polish mediaevalist Henryk Łowmiański. According to the scholar, the establishment of the Slavic bishopric took place in the middle of the 10th century (before the year 972). The introduction of the bishop to Wawel occurred after the establishment of the Latin missionary bishopric in Poznan, that is in 968 Cracow used to compete with Gniezno on the Polish lands as an organisational-state centre and it was incorporated into Poland only at the end of the reign of Mieszko I (960-992). The land of the Vistulans benefited from the political and church support on the part of the Bohemia state. The mission of bishop Jordan, limited to the state of Polans did not encompass Cracow as the named area was subdued to the Bulgarian patriarchate. The patriarchate during the Rus-Byzantine war was not interested in broadening its influences and establishing the Slavic archbishopric in Cracow. The establishment of the bishopric of Cracow had to take place before 970 as in that year the Bohemia prince, Boleslaw I obtained the apal approval for the establishment of the bishopric of Prague. The bishopric of Prague made claims to the Southern areas of Polish lands[30]. It is possible that a second bishopric could be established in Wiślica, Sandomierz, Przemyśl, Wrocław or Smogorzow[31], as in the Ruthenian relations on the activity of bishop Adalbert one can find the records made in plural that he fought “the Slavic bishops”.

The historical relations and archaeological sources confirm the development of the Slavonic rite in the area of Cracow and the Southern Polish lands in the second half of the 10th century. The bishopric of Cracow was liable to the jurisdiction of Bulgarian patriarchate, and after its abolition in 972 most probably the one of Constantinople. The establishment of the Slavic hierarchy by the Vistula River suggests the existence of close relationships between Cracow and Bulgaria. The cult of St Michael, to whom the first cathedral in Cracow was dedicated to, was exceptionally popular in Byzantium and Bulgaria. The economic contacts of the Lesser Poland with Bulgaria strengthened the infiltration of Eastern Christianity into the Polish lands. It does not seem, however, that the bishopric of Cracow would constitute the continuation of the Methodian ecclesiastical province since Constantine Porphyrogenitus considered the Croat areas [Lesser Poland] pagan[32]. It is possible that the Bulgarian interest in Cracow was resulting from the presence of the disciples of Methodius on the Polish lands and the continuation of his missionary activity by Gorazd. Although Gorazd was on his own in the area of Bulgaria, he supported the activity of the Slavic clergy on the Polish lands[33].

---

[30] H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 513, 514.

[31] K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, pp. 46-48; I. i J. Kramarkowie, *U źródeł archeologii*, Wrocław 1972, pp. 180-184; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 425, 426.

[32] H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. II, pp. 166-171.

[33] K. Lanckorońska claims that the bishopric of Cracow was estabished by Gorazd and was the continuation of the Methodian ecclesiastical province, cf.: K. Lanckorońska, *Studies on the*

The forged bulla of pope John XII (955-964) directed to the Bohemia prince Boleslaw I (929-971) with regards to the establishment of the bishopric of Prague indirectly confirms such submission. The bull, despite being forged has a historic background. The document enumerates the papal appeal to Boleslaw I so that he would not appoint a clergyman belonging to a Bulgarian or Ruthenian rite ("sect")[34].

The historical literature broadly analyses the matter of the Christening of Mieszko I. This act, so important for the country is known only from skimpy texts contained in the *Chronicle* of Gallus Anonymus and the *Chronicle* of Thietmar. In the *Chronicle* of Thietmar one can find an information that the "faithful follower of Christ [princes Dobrawa – A. M.] seeing her husband submerged in various pagan mistakes wondered of a way they could reunite in faith"[35]. What is interesting in this section of the *Chronicle* is the fact that Mieszko was not called a pagan but "submerged in various pagan mistakes". The princess instead of converting her husband to Christianity ponders of a way to "reunite in faith". It seems less than probable that at that time Dobrawa would marry a pagan. The hypothesis that was raised numerous times claiming that Mieszko was Christian before the marriage with Dobrawa; however, of a different rite from his wife should be reconsidered. The German chronicler does not give any circumstances of the Christening of the Polish king. The first lines of the *Rocznik Krasińskich* (Krasińscy's Annal) inform us that „Myeschko per Cirulum et Methodium baptizatur et per Adalbertum confirmatur" ("Mieszko was Christened by Cyril and Methodius and confirmed by Adalbert"). The record of Mieszko's I christening by Cyril and Methodius and his confirmation by Adalbert is only seemingly irrational. This source should be interpreted as a tale of two different religion traditions. According to such interpretation Mieszko I was Christened in the Methodian rite and confirmed in Latin by bishop Adalbert. The above mentioned hypothesis is partially confirmed by Gallus Anonymus who stated that Mieszko being blind at birth regained his sight during his First Haircut[36]. The ceremony is called a pagan ritual by the chronicler. The Christening of Mieszko I, as incomprehensible to the chronicler finds its analogy in the Eastern Church. Christening is described in the Greek Church as "photismos" meaning "to regain one's sight". Similarly, the ritual of the First Haircut did not have to be pagan. In the Eastern rite of Christening the First Haircut are its permanent element[37]. The results of the archaeological studies around the area of the Poznan cathedral confirm these speculations. The three discovered baptismal fonts, the wall separating the nave from the chancel on the pattern of the Easter iconostasis as well as two annexes by the apse on the pattern of the Byzantine "prothesis" and the room called "diaconicon" all confirm the Eastern character of the oldest Christian cult centre in the area of Poznan[38]. As resulting from the above, it is most probable that Mieszko I was at first

Roman-Slavonic Rite in Poland, pp. 18-20; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 39.

[34] H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, pp. 509, 510.

[35] *Kronika Thietmara*, translated by M. Jedlicki, Poznań 1953, p. 220.

[36] Gall Anonim, *Kronika polska*, translated by R. Grodecki, Kraków 1923, p. 69.

[37] Other arguments in favour of the Christening of Mieszko I in the Slavonic rite were mentioned by: J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 380-384 i Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 1, pp. 42-68.

[38] K. Józefowiczówna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław 1963, pp. 39-42, 56; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 384-386; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 40.

Christened in the Slavonic rite and he accepted the Latin ritual after he married the Bohemia princess Dobrawa and the arrival of bishop Jordan. It is unquestionable that once Mieszko accepted the Latin rite, the problem of regulating the mutual relation between the two rites came up. The projects of the organisation of Church in Poland must have been drawn up during the life of Mieszko I.

The foundation of the ecclesiastical province in the Slavonic rite in Poland was a difficult task. No wonder, Mieszko I in his future projects had to strive to make close contacts with the pope. The genesis of the submission of the land of Piasts under the direct command of the Holy See (*Dagome iudex*)[39] may be found in that fact. Gallus Anonymus accurately noticed that Boleslaw "treated the honour of the Church and the interest of [his own – A. M.] country with greatest care." The ecclesiastical province of the Slavonic rite originated from the religious and state needs. Apart from its missionary activity, the political aims as important as the conversion to Christianity by Volodymyr the Great (980-1015) were deeply hidden. There is a close interrelation between these events. The ecclesiastical province of Kiev was founded in about 988, however, the Mieszko's document *Dagome iudex* was written in the years 988-922. Most probably, a missionary bishopric of the Greek Church that could threat the interests of Poland was established in 922 in Volodymyr Volynsky. The Polish ecclesiastical province of a Slavonic rite received its final shape after 992[40] as a result of the foundation of the Latin archbishopric in Gniezno. It is difficult to assume that Rome would recognize its priority to the ecclesiastical province of Gniezno. Thus, both ecclesiastic organisations came to life simultaneously or nearly at the same time. However, it is unknown whether a partition of the state's territory between the two ecclesiastical provinces took place. Vincent Kadlubek points out that both ecclesiastical provinces were treated as "twin" ones[41]. It does not mean, however that both ecclesiastical units had an equal legal status.

The sources do not include data that would unequivocally point the seat of the Slavic bishoprics. One can only presume what area laid under the Slavic ecclesiastical province. The Slavic ecclesiastical province could encompass the areas of Sandomierz, Przemyśl, Halyč, Lublin and even the lands of Buzhans, regained by Boleslaw Chrobry (the Valliant) in 1018. The territorial status of Polish Slavic ecclesiastical province underwent constant changes depending on the scope of the missionary work of clergy and the influence of the state of Piasts in the East. The seat of the province should be searched for in the Southern part of the Polish lands which used to belong to the Great Moravia. The political situation of the land of Cracow after the collapse of the Great Moravian state, its adhesion to Bohemia state in the second half of the 10th century and regaining Cracow by Mieszko I at the dawn of his reign had a significant influence on the future developments. Most scholars claim that Cracow was the seat of the Slavic ecclesiastical province. However, a different town of as strong political position as

[39] G. Labuda, *Znaczenie prawnopolityczne dokumentu „Dagome iudex"*, „Nasza Przeszłość", t. IV, 1948, pp. 36-39; S. Kętrzyński, *W sprawie pierwszych biskupstw polskich*, „Przegląd Historyczny", Y. XXXIX, 1949, p. 57; idem, *Dagome iudex*, „Przegląd Historyczny", Y. XLI, 1950, pp. 150, 151.

[40] Gallus stipulated that the establishment of both ecclesiastical provinces had been the work of Boleslaw Chrobry (the Valliant) who started his reign in 992; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 422, 423.

[41] „Qui [Boleslaus] (...) tam adulta fovit tenerit udine, ut geminam metropolim instituerit, ut debitas suffraganeorum dioceses utrique deputaverit, ipsarumque dioecesium distinctiones certis limitibus insculpserit", „MPH", vol. II, p. 276.

Cracow and belonging to the Great Moravia could be the seat of the ecclesiastical province. The most plausible town to act as one could have been Sandomierz[42]. Gallus, enumerating *sedes regni principals* treated Sandomierz equally to Cracow, Wrocław and Płock[43]. However, there are numerous facts indicating that the Slavic ecclesiastical province had its seat in Cracow. Sandomierz could only constitute the seat of the Slavic bishopric. In the autograph of *Annalia* by Jan Długosz (Johannes Longinus) under the year 1030. one can find the information of the death of the bishop of Sandomierz, the name of whom was removed. K. Lanckorońska and J. Klinger connect the aforementioned fact with the note in *Rocznik Krakowski* that mentions bishop Roman deceased in the same year together with another bishop Lambert. According to the scholars, the scraped out name could be read as Roman[44].

Facts and historical sources argue for such hypothetical reconstruction of the establishment of the Eastern rite bishoprics. The sources kept the information of the fact that during the reign if Boleslaw Chrobry two ecclesiastical provinces used to exist in Poland. S. Kętrzyński[45] devoted a special study to the named fact and F. Dvornik[46] acknowledged his stipulations. The oldest Polish *Chronicle* of Gallus Anonymus dated at the beginning of the 12th century states that: "suo tempore [of Boleslaw Chrobry – A. M.] Polonia duos metropolitanos cum suis suffraganeis continebat"[47]. What Gallus stated was acknowledged by Vincent Kadlubek who stipulated that in the times of Boleslaw Chrobry "adhuc tenellas fidei primitias, adhuc in cunis vagientem ecciesiam tam tenero amplexu, tam adulta fovit teneritudine, ut geminam metropolim instituerit"[48]. On the other hand, in the *Rocznik kapitulny krakowski* one can find two notes: "1027. Ypolitus archiepiscopus obiit, Bossuta successit", "1028. Stephanus archiepiscopus obiit"[49]. In the years presented via the annual neither archbishop Hipolit nor Stefan were seated in any of the known archbishop capitals. Such archbishops could only be in Poland, especially when "Bossuta" in Polish means "Bożęta"[50]. It is hard to image that within the dozen or so months a threefold change at the archbishop capital in Gniezno would take place and that there would be enough time for two full sedis vacans and the beginning of the third one. In addition, there might have not been enough time to designate two successors of archbishop Hipolit, to ordain them and let alone the time to rule. The above mentioned information becomes clearer when we presuppose that one of the notes relates to the cathedral in Gniezno and the other one – to another, functioning at that time in Poland.

---

[42] S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego*, „Prace Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego", vol. I, Warszawa 1947, pp. 16, 17, 20; A. Buko, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998, pp. 64-68.
[43] „MPH", vol. II, pp. 75, 83.
[44] W. Semkowicz-Zarembina, *Powstanie i dzieje autografii Annaliów Jana Długosza*, Kraków 1952; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 390, 391; P. Dymel, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza*, Warszawa 1992.
[45] S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii...*, pp. 5-46; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 41, 42.
[46] F. Dvornik, *The Making of Central and Eastern Europe,* London 1949, pp. 198, 199; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 417, 418.
[47] *Galli Anonymi Cronica*, ed. C. Maleczyński, „MPH", vol. II, p. 30.
[48] Ibidem, vol. II, p. 276.
[49] Ibidem, vol. II, pp. 294, 296.
[50] „Słownik staropolskich nazw osobowych", vol. I, no. 2, Warszawa 1966, p. 239.

One of the evidence for the existence of the Slavonic rite cathedral was the sound of the names of first two bishops of Cracow. The information is derived from the *Katalog biskupów krakowskich* (*The Catalogue of the Bishops of Cracow*). The credibility of the *Katalog* is undeniable. The oldest of them is kept in the copy from the 13th century; however it was drafted on the basis of later records. Before the foundation of the Latin bishopric in Cracow (1000) a Slavonic rite bishop Prochor (Prohorius, Prochoros) used to reside in the town. The second one in the catalogue of the bishops of Cracow was a clergyman of a German origin Prokulf (Proculphus, Proclos)[51]. There are no grounds for the affirmation of the fact that Prochor resided in Cracow in the times of Methodius or shortly after his death. A letter of the German episcopate dated 900 to the pope John IX (898-900) could not neglect the fact of the existence of the bishopric of Cracow in the area of Moravian ecclesiastical province. It seems that Prochor could have been the first ordinary of the Slavonic rite diocese of Cracow established before 970 or one of his successors before the year 1000.

Nestor gives just a partial information about the existence of the Slavonic rite in *Powieść doroczna* (*Primary Chronicle*). The chronicler informed that two Greek missionary brothers and their disciples handled the mission of Christianisation that encompassed the Danube Slavs, Moravians, Bohemia, Lendians and Polans from Dnieper River. "They were in fact one Slavic nation: the Slavic peoples who reside by the Danube River and that were conquered by the Hungarians, and the Moravians, Bohemia and Polans called the Rus nowadays. It is for them that the scripture was translated in Moravia, the writing of which was called Slavic and the writing exists in Rus and among the Danube Bulgarians"[52]. The aggregated treatment of the three nations could only be possible due to their common religious traditions, but also and more importantly because of the common liturgical language – Slavic.

Yet another source – *Opowieść o piśmiennictwie słowiańskim* (*The Tale of the Slavic Literary Activity*) – represents additional excerpt devoted to the activity of St Cyril. "During the reign of emperor Michael and Irene the Orthodox the philosopher Constantine was sent do Moravia by emperor Michael, as the Moravian prince asked for the philosopher. Thence, he went there and taught the Moravians and Lendians and Bohemia and other peoples and reassured the true faith in them, and he wrote scriptures in Ruthenian language and taught them well. And since then he departed to Rome and as he became sick he put on black robes and he was given the name Cyril. Out of the sickness he died eventually. Many years later, Adalbert came to Moravia and to the Bohemia peoples and Lendians and destroyed the true faith and rejected the Ruthenian scripture. He introduced the Latin writing and faith and burned the pictures of the true faith, chopped the bishops and presbyters and banished the others"[53]. Although the source in historiography evokes numerous doubts, in the context of other documents confirms the existence of the Slavonic liturgy, the scope of which was limited in Bohemia state and Poland by bishop Adalbert.

---

[51] *Katalogi biskupów krakowskich*, compiled by W. Kętrzyński, „MHP", vol. III, Warszawa 1963, pp. 313, 328; J. Widajewicz, *Prohor i Prokulf, najdawniejsi biskupi krakowscy*, „Nasza Przeszłość", t. IV, 1948, pp. 17-32; F. Dvornik, *The Making*, p. 251; K. R. Prokop, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999, pp. 19-22.

[52] *Kroniki staroruskie*. Selected, and provided the foreword and annotations; F. Sielicki, Warszawa 1987, p. 29.

[53] „MHP", vol. I, p. 90; H. Łowmiański, *Początki Polski*, vol. IV, p. 506.

The presented relation does not contradict with the activity of bishop Adalbert. The Latin bishop did not fight the Slavic language in liturgy but the foreign hierarchy that was kept within the borders of his jurisdiction. It seems most plausible that at the end of the 10th century during the activity of bishop Adalbert, the hierarchy of Bulgarian or Ruthenian origin was situated on the Polish lands. The opinions regarding the role of bishop Adalbert in the development of the Latin liturgy in historiography are quite diversified. Most scholars claim that St Adalbert was not an opponent of the Methodian rite. His person is presented differently in Ruthenian sources. There is an excerpt in *Chronografia (The Chronography)* of dean Samuel which directly relates to the attitude of bishop Adalbert to the Slavonic liturgy. According to the source St Adalbert "destroyed the true faith and rejected the Ruthenian scripture. He introduced the Latin writing and faith and burned the pictures of the true faith, chopped the bishops and presbyters and banished the others and went to Prussia where he was killed, Adalbert – the Latin bishop"[54]. The transmission, found implausible by Polish historiography, encompasses numerous accusations against the Latin clergyman. In the light of the preserved sources, bishop Adalbert did not "kill" and did not "banish" the clergymen but introduced the Latin rite[55].

The Slavonic rite was undoubtedly fought by the advocates of the „trilingual heresy". The named actions were undertaken especially after the previously mentioned bulla of pope John VIII forbidding Methodius to carry out the Slavic liturgy and recommending the service in Greek or Latin. It stems out that the Latin bishops did not oppose the Greek liturgy but would rather fight against the Slavonic liturgy and rival hierarchy. There is no evidence for the activity of bishop Adalbert reaching Cracow in the area of which the cathedral of St Michael would function. It seems that analogically to the situation in Moravia after the year 885. the secular authorities began to abolish the clergy using the Slavonic liturgy. In case of Polish lands the process took place during the reign of Boleslaw Chrobry.

The *Chronicle* of Cosmas informs of the abolishment of Slavic monks during the times of Boleslaw Chrobry. The source mentions some *persecutio christianorum* that took place in Poland in 1022. That laconic note is proven correct in *Paterikon Pieczerski* of monk Polykarp in *Żywot Mojżesza Węgrzyna* (*The Life of Moses Węgrzyn*). The saint evokes anger of Boleslaw Chrobry as he was given First Haircut by the monk arriving from Athos[56]. The prince, in the framework of consolidation of the Latin Church structures that started at the convention in Gniezno through the abolishment of monks strove to limit the influence of the Slavonic rite hierarchy. A resulting from the above, the tradition of persecution of the Slavonic rite in Rus during the times of Boleslaw Chrobry has its partial justification, though it was unjustly connected with the person of St Adalbert.

The intentions of the liquidation of the Slavonic hierarchy were not realised as the chronicler Gallus mentions that the followers of the Slavonic and Latin rite were bewailing Boleslaw Chrobry at his grave. The excerpt of the Gallus's *Chronicle* that tells in the laments about the great sorrow and grief of the Polish nation because of the

54 „MHP", vol. I, pp. 89, 90; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 386-388.
55 H. Łowmiański, *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert*, „Acta Poloniae Historica", vol. XXIV, Warszawa 1971, pp. 5-21; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 43-44.
56 „MPH", vol. IV, Warszawa 1961, p. 815.

death of the king has an essential meaning for the confirmation of the existence of the Slavonic rite. "Tanti viri funus mecum omnis homo recole, Dives, pauper, miles, clerus, insuper agricole. Latinorum et Slavorum quotquot estis incole"[57]. The word "Latini" universally meant the followers of the Roman Church of the Latin rite. The term "Slavi" should be placed on the same religious plane. In the 16th century this term still had a religious connotation[58]. Under this term the chronicler described the followers of the Methodian rite. A different interpretation of the Gallus's *Chronicle* is given by the historians[59], who questioned the Methodian mission on the Polish lands. A difficult to answer question remains the issue why so little information or its lack is to be found in the oldest Polish chronicles. Gallus must have had the sense of unity of the Polish state, even though he divided the nation as per the Latin and Slavonic rite. Gallus was mostly interested in the "Latin" Poland. The chronicler omitted the legends that Vincent Kadlubek writes about and connected with Cracow. He did not mention a powerful prince known from the *Żywot św. Metodego* (*The Life of St Methodius*) who was staying by the Vistula River. He did not mentioned a word of the Great Moravian reign over the territory of Poland. He placed the armed forces of Boleslaw Chrobry in Poznan, Gniezno, Włocławek and Giecz. He omitted Wrocław, Cracow, Przemyśl, Halyč and other towns. Gallus informed of a Bohemia raid in 1038/1039 over Gniezno and Poznań; he did not mention however. The plunder of Cracow and Wrocław. We get to know of this fact from Cosmas' *Chronicle*. Cracow until the end last quarter of the 11th century did not exist in the Gallus's *Chronicle*. After all, the town became the capital of the seigneurial district of Poland by the testament of Boleslaw III the Weymouth (1102-1138). On one hand Gallus dedicated his work to the Latin bishop of Cracow and on the other he showed a pregnant silence towards the "Slavic" past of Cracow[60]. Of course, with such attitude of the author it is hard to expect closer information of a Polish Slavonic ecclesiastical province. Vincent Kadlubek and Johannes Longinus had a similar attitude. The Latin clergy insisted on omitting the traditions related to Cyril and Methodius.

* * *

The confirmation of the existence of Christian temples in the 10th and 11th century are archaeological excavations. The remains of the Slavonic cult are to be found in Ostrów Lednicki, Cracow, Wiślica, Przemyśl and many other towns. Those centres were not under the control of the Latin Church and remained under the influence of the Byzantine civilisation with Slavonic liturgy and Cyrillic writing. One of the examples is the church of the Blessed Virgin Mary (today's' Sts Felix and Adaukt) on Wawel in Cracow which with its architectural style refers to Bohemia rotundas connected with the

---

[57] „MPH", vol. II, p. 39.

[58] B. Paprocki, *Herby rycerstwa polskiego*, ed. K. Turowski, Kraków 1858, p. 19.

[59] W. Abraham, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy XII w.*, pp. 110, 113, claimed that the chronicler did not mean the difference in rites but rather in nationalities. Cf.: M. Plezia, *Kronika Gala na tle historiografii XII wieku*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności", vol. XLVI, Kraków 1947, pp. 154, 155; W. Szcześniak, *Obrządek słowiański w Polsce pierwotnej rozważony w świetle dziejopisarstwa polskiego*, Warszawa 1904; T. Lehr-Spławiński, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, „Rocznik Krakowski Słowiański", 1932, pp. 3-12; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 46.

[60] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 425, 426.

Cyril-Methodian tradition[61]. The archaeological excavation in Ostrów Lednicki revealed a massive Christian Centre from the 10th century. The found chapel on the layout of the Greek cross has an added palatium[62]. A similar rotunda with an impressive palatium – the bishop's residency from the 10th century was discovered under the chancel of the Roman-Catholic cathedral in Przemyśl[63].

There are numerous tracks of the Slavonic rite in Wiślica. A baptismal font and a church from the end of the 10th century as well as a grave chapel reflecting the non-Latin character of this centre from the 11th century was found in its area. A four graves with heads directed to the East, characteristic of the Eastern rite were found in its premises. The deceased were buried in the naves and the chancel in the Latin Church. The graves in Wiślica contain interments of high church dignitaries. On their basis Zofia Wartołowska states that Slavic bishops were buried in the chapel. The discovery of the square palatium connected with the body of the rotunda constituted the confirmation of the thesis[64]. The original Roman collegiate church in Wiślica was probably embellished with numerous wall painting in Byzantine style, similarly to the Gothic church raised later on (in the 14th century) by Casimir the Great at the same place. According to Johannes Longinus, Casimir after the erection of the church regretted that he did not build in another place. As Longinus criticises the original construction of the church we can suppose that king's dissatisfaction was caused by too many elements moved to the new temple from the old one. Bishop, Jakub Zadzik (1628-1635) visiting the church in the 17th century wrote that the "Greek" paintings covered the whole interior of the church[65].

The archaeological excavations in Wiślica are closely related to the archaeological discoveries by the Salwator's Church in the district of Zwierzyniec in Cracow. The oldest building found under the temple is Greek cross-shaped. A stone Roman rotunda[66] was raised on the rubble of the rotunda from the 10th century. Similar architectural tendencies are to be found around the cathedrals of Poznań and Płock. The latter building was erected during the times of Władysław Herman (1079-1102) by his wife,

[61] A. Szyszko-Bohusz, *Rotunda świętych Feliksa i Adaukta na Wawelu*, „Rocznik Krakowski", Y. XVIII, Kraków 1918, p. 18; V. Mole, *Nowy pogląd na rotundę św. Feliksa i Adaukta*, „Przegląd Historii Sztuki", Y. III, 1932/1933, pp. 23-30; K. Żabokrycka, *Rotunda wawelska w świetle nowych badań i odkryć archeologicznych*, „Studia do dziejów Wawelu", vol. II, Kraków 1960, pp. 335-400.

[62] Ibidem, vol. II, pp. 435-440; M. Sokołowski, *Ruiny na Ostrowie jeziora w Lednicy*, Kraków 1976, pp. 103-146.

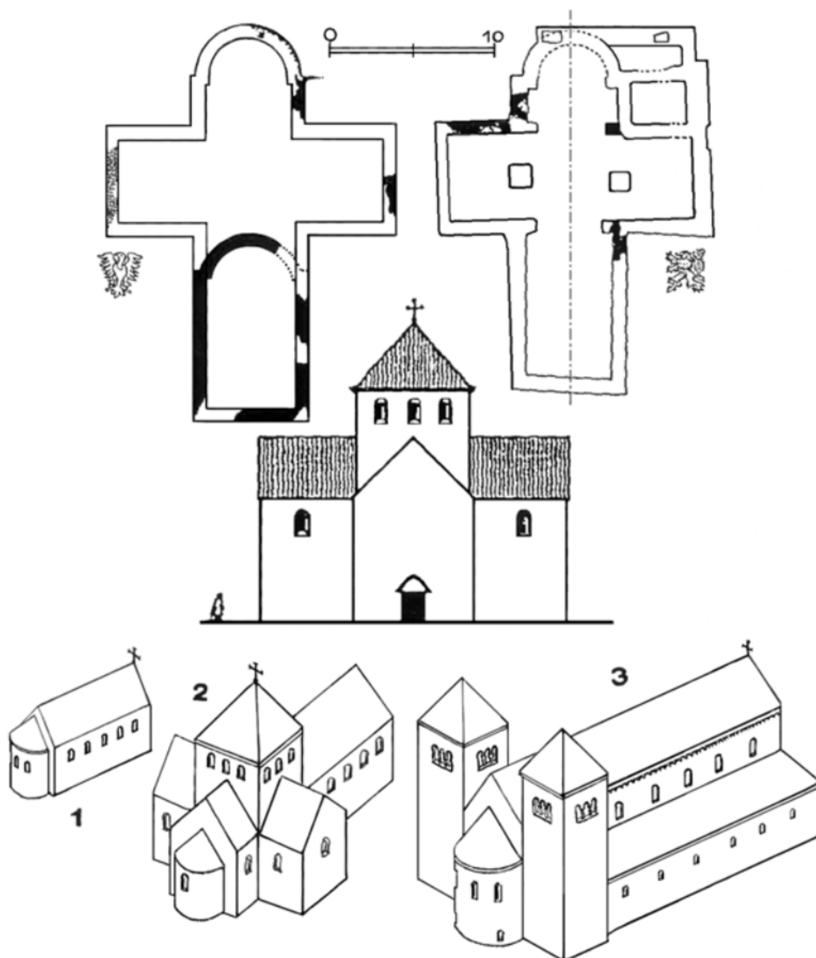
[63] J. Hawrot, *Problematyka przedromańskich i romańskich rotund bałkańskich, czeskich i polskich*, „Biuletyn Historii Sztuki", Y. XXIV, no. 3-4, Warszawa 1962, pp. 279, 280; A. Żaki, *Palatium i rotunda*, „Z otchłani wieków", Y. XXVIII, Poznań 1962, pp. 128-131; A. Kunysz, *Przemyśl w starożytności i wczesnym średniowieczu*, [in:] *Przemyśl w starożytności i średniowieczu*, ed. A. Kunysza i F. Perkowskiego, Rzeszów 1966, p. 38.

[64] Z. Wartołowska, *Osada i grób w Wiślicy w świetle badań wykopaliskowych*, [in:] *Rozprawy Zespołu Badań nad polskim średniowieczem Uniwersytetu Warszawskiego i Politechniki Warszawskiej*, Warszawa 1963, pp. 11, 18, 35.

[65] J. Zathey, *O kilku przepadłych zabytkach rękopiśmiennych Biblioteki Narodowej w Warszawie*, [in:] *Studia z dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1949, pp. 76, 85; F. Z. Weremiej, *Śladem zaginionych ogniw*, Warszawa 1977, p. 120; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 47.

[66] J. Hawrot, *Pierwotny kościół pw. Salwatora w Krakowie*, „Kwartalnik Archeologii i Urbanistyki", Y. I, no. 2, 1956, pp. 157-172.

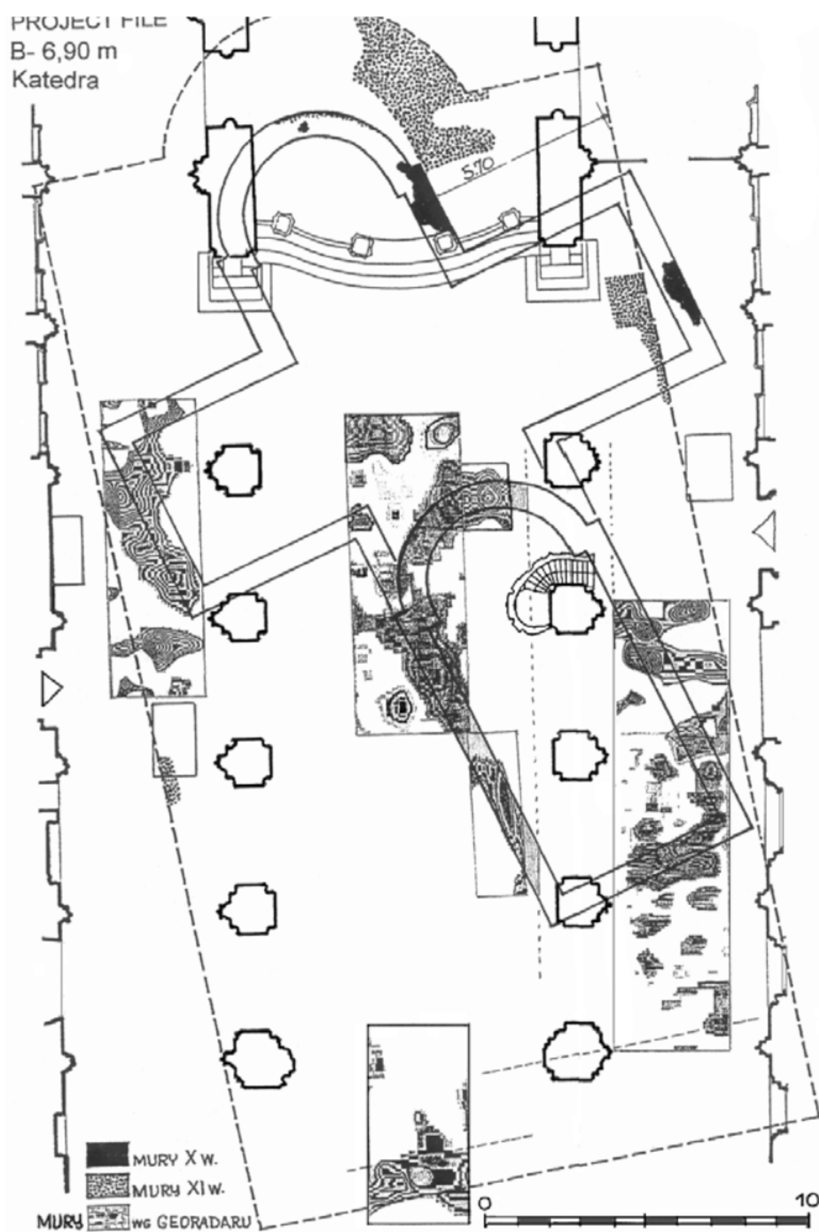
Bohemia princess Judith – daughter of duke Vratislaus II (1061-1085), a known adherent of the Slavonic rite. In Plock architectural complex there is a “prothesis” and “diaconicon” in both side apsyde niches of the temple. The whole Plock rotunda was built in a shape of “trikonchos” with Byzantine “narthex” refers to similar types of buildings to be found in the Balkans[67]. The Polish rotundas were not that different of the Bohemia or Moravian ones. The presence of this type of rotundas on Polish lands can be justified by the Christianisation and belonging to The Lesser Poland and the Great Moravia.



Architectural plans of the 10th century churches in Wrocław and Libice, and reconstruction of the elevation of the western church in Wrocław from the 10th century (prepared by E. Małachowicz)

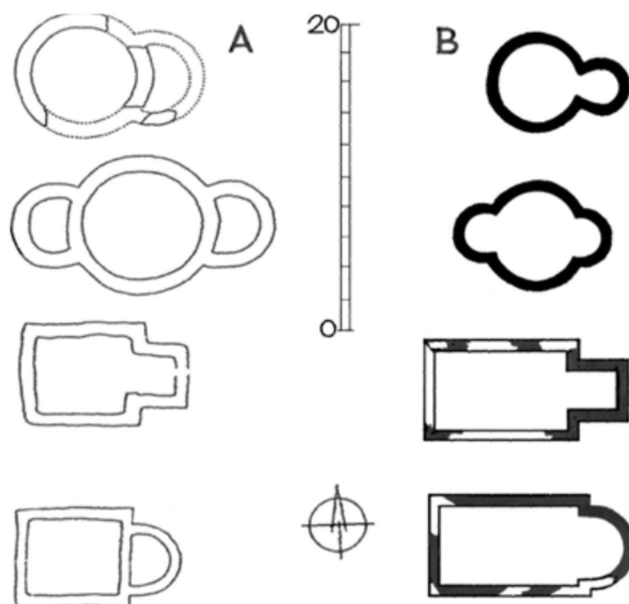
E. Małachowicz, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.,* „Nauka”, no. 3, 2008.

[67] W. Szafrański, *Dzieje Płocka,* Płock 1978, pp. 37-62; Idem, *Matka Krzywoustego,* „Notatki Połockie”, no. 2 (123), Płock 1985, pp. 14-21; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański*..., part 3, pp. 402-408.



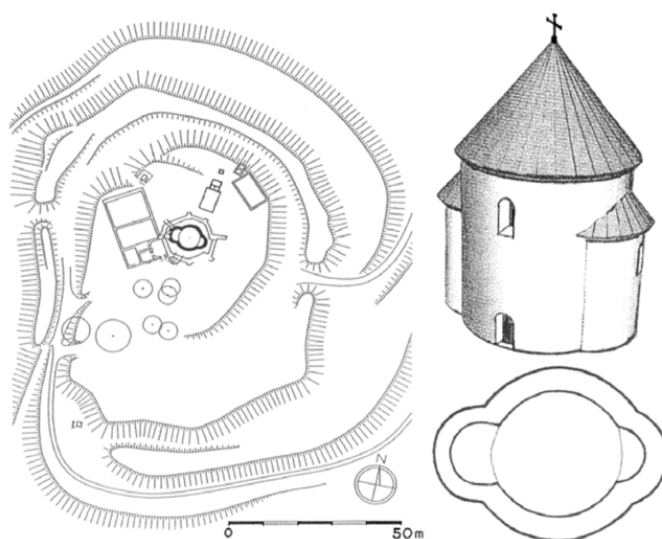
Architectural plans of the cathedral in Wrocław (prepared by A. Szynkiewicz)

E. Małachowicz, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.,* „Nauka”, no. 3, 2008.



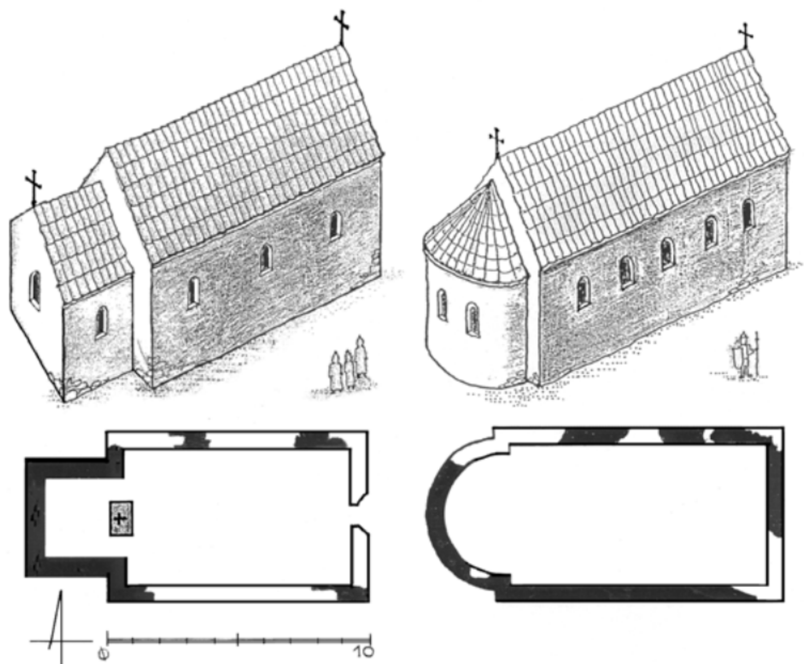
A) Architectural plans of Moravian churches from the 9th-10th centuries;
(B) Architectural plans of churches: Strzelin, Gromnik, Niemcza, Wrocław from the 11th century
(prepared by E. Małachowicz)

E. Małachowicz, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.,* „Nauka", no. 3, 2008.



Gromnik. Situational plan and reconstruction of the 10th century rotunda
(prepared by E. Małachowicz)

E. Małachowicz, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.,* „Nauka", no. 3, 2008.



Churches in Niemcza (890) and Wrocław (X century) – plans for preserved foundations and reconstructions of the building (prepared by E. Małachowicz)

E. Małachowicz, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.*, „Nauka", no. 3, 2008.

The news of the existence of the Slavonic rite on the Polish lands in the 11th century is found indirectly in the written sources and the analysis of the historical events. The letter of the Swabian princess Matilda to Mieszko II (1025-1034) is one of the types of such sources. The princess wrote in the letter that the king would pray not only in his own language (Slavic) but also in Latin and Greek. "Since in your own tongue and in Latin you can praise God, you have also desired to add Greek. This book ordo Romanorum I am sending you so that there would be nothing unknown to you in celebrating God's service"[68]. The text confirms the existence of strong Greek influence during the reign of Mieszko II. The named influence appeared as early as during the reign of Boleslaw Chrobry (the Valliant) when the diplomatic connection were made with the Byzantium. The contacts with the Byzantium did not interfere with fighting off the Slavonic rite by Chrobry. On the court of the Hungarian king Stephen I there was a large group of Byzantine clergy. Therefore, the influence of the Greek Church onto the Polish lands was something natural. The Kiev ecclesiastical province adjacent to Poland was still under the jurisdiction of the Constantinople patriarchate. In Piast Poland numerous Slavic and Greek liturgical book embellished with Byzantine miniatures were kept[69]. It is difficult to assume that they were assigned for solely for the use of spouses

[68] „MPH", vol. I, pp. 323, 325.
[69] W. Semkowicz, *Paleografia łacińska*, Warszawa 1951, pp. 103, 104, 134, 157, 301-303.

of Piasts, who were of an Eastern rite. Otherwise, state-church factors referred to the Slavonic liturgy. The Brunwilarian monk states that one of the reasons for Mieszko's II divorce with his wife Richeza was the "barbarian rite of the Slavs"[70]. Mieszko II could have been the adherent of the named rite during the times of the conflict with the emperor. He definitely stopped supporting it when he became imperial vassal.

Yet another "proof" for the functioning of the Slavonic liturgy on the Polish lands in the 11th century was the case of the so-called "pagan reaction". Some of the scholars interpret the words of Gallus regarding the rebellion raised by the subjects against the bishops as the fight of two rites. "The subjects raised the rebellion against the reign of the magnates and made themselves rulers. Moreover, moving away from the Catholic faith (de fide catholica deviantes), that cannot be uttered without lament, against bishops and clergymen, they grabbed God's domiciles and those worthy they slew with swords and others they stoned"[71]. The remittance puzzles with the fact that the rebels occupied the seats of bishops and clergymen, and churches. The question arises, why was it now that the rebellion broke out against the Christians and not any earlier. According to numerous historians it was a rebellion of the adherents of the Slavonic rite, later on called the "pagan reaction"[72].

By accepting such assumption, Masław should be considered Christian, as he was a cup-bearer from Mieszko's II court. It is hard to imagine a pagan to serve a similar function. Gallus informed that due to the rebellion of pagans and other reasons the people of Greater Poland, were fleeing beyond the Vistula River to Mazovia[73]. If this was an area dominated by pagans, the people of Greater Poland would have to search for another shelter. The chronicler emphasised that Mazovia was "heavily populated and its power rose significantly"[74] due to the massive inflow of the people from the West and South (because of the expedition of Kiev in 1031). One can suppose that Masław by opposing Casimir coming back from the exile strove to gather around the followers of the Slavonic rite. The action against the lands of Buzhans, the lands belonging to Yaroslav I the Wise (1019-1054) could have been taken from Mazovia. Thus, the active part of the Kiev prince who organised two military expeditions on Mazovia in the war is explained. According to the chronicler Nestor, Yaroslav gained victory without the participation of the army of Casimir the Restorer. Both sides paid much attention to winning over the Mazovian opponent. It is without doubt that Yaroslav communicated with his brother-in-law Casimir as far as the faith of Mazovia, before Masław was defeated. The Mazovian land was regained by the Restorer, and according to H. Paszkiewicz, let to church unification with the Latin rite[75]. Having defeated Masław, before the war with Pomeranians – "with pagans" Casimir the Restorer encouraged his

[70] „Monumenta Germaniae Historica" (next: „MGH"), vol. XIII, Script. XI, p. 403; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, p. 421; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 48.
[71] „MPH", vol. I, p. 19; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 399.
[72] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 429-432; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 399; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański*..., part 2, pp. 301-318.
[73] Galli Anonymi, *Cronica*, „Illi vero, qui de manibus hostium evadebant, vel qui suorum sedicionem devitabant, ultra flumen Wysla in Mazoviam fugiebant", „MPH", vol. II, p. 43.
[74] Galli Anonymi, *Cronica*, „Erat enim eo tempere Mazovia Polonis illuec antea fugientibus, ut dictum, in tantum populosa, quod agricolis rura, animalibus pascua, habitatoribus loca (non satis) erant spaciosa", Ibidem, p. 45.
[75] H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 429-431.

warriors to present similar valour as in the battles with "false Christians"[76]. As Gallus only previously mentioned the war with Mazovia, one can only suspect whom he had on mind when relating to the term.

The following facts constitute a confirmation of the thesis that Masław's rebellion was not a "pagan reaction". The cathedral churches in Cracow, Poznań, Gniezno, Płock and other towns were not destroyed during the rebellion. It was the Bohemia people and not the "Polish nation returning to paganism" that burnt the cathedral in Gniezno, the churches in Ostrów Lednicki, Trzemeszno or the cathedral in Poznań in 1039. The cathedral in Plock was burnt the army of the Kievan prince Yaroslav the Wise in 1031 and rebuilt by an alleged "pagan" Masław. The Wawel Cathedral; however, was demolished by the Hungarians in 1086. The last one of the cathedrals, crucial in this dissertation, was burnt by the Ruthenians in 1135. The enumerated facts question the character of the events in Mazovia presented by the chroniclers.

The victory of Casimir the Restorer enabled him to put the church affairs in order. The endowment of a pallium of Pope Benedict IX to the bishop of Cracow, Aaron with the jurisdiction over all ordinaries, "que in toto regno sunt Slavonica"[77] was to lead to the assimilation of the Slavonic rite with the Latin Church in Cracow. The Polish church province on the eve of schism in Church was largely connected with Rome. The Western Christian option won in Poland as it was with the Moravian state at the beginning of the 10th century.

Whether the reforms of the establishment of church put an end of the activity of the Slavic clergy still remains an open question. It seems that the reform itself did not eliminate the parish with Slavonic liturgy. Some historians are willing to acknowledge the fact that such Slavic hierarchy existed during the reign of Boleslaw the Bold and his conflict with bishop Stanislav was treated as a battle of two rites. The adherents of this view use numerous arguments that confirm the named hypothesis. Some scholars claim that one the traditions regarding the origin of the bishop of Cracow is deriving Stanislav from the family of Rurykowicze. The name Stanislav has clear Methodian connotations occurring in the Balkans and Rus in the 10th century. The dates that Stanislav was consecrated and assumed the cathedral bishopric remain unknown. The catalogue of the bishops of Cracow as precise with the names of other bishops remains strangely silent about his case. Scholars indicate the relations of Stanislav with the Bohemia prince Vratislaus II, the adherent of restoration of the Slavonic liturgy on Bohemia lands. In the times of the conflict between pope Gregory VII and emperor Henry IV, the latter could have used the question of the Slavonic liturgy as an element of anti-papal coalition. The anti-pope chosen by the emperor took the name Clemens, popular in Cyril-Methodian tradition.

In 1079 bishop Stanislav rose against the king "in defence of his people against ruin and harm", and as a result he was sentenced to death. The conflict that came into existence against a background of church affairs had to exacerbate due to the political or personal factors that led to irremediable effects. The actions undertaken by the bishop caused king's repressions. It is true that, despite being a clergyman himself, Gallus

[76] „MPH", vol. II, p. 47. The issue has been elaborated on by: J. Bieniak, *Państwo Miecława. Studia analityczne*, Warszawa 1963 i B. Krzemieńska, *Bretislav I. Križe a obnova českého stánu v prvni poloviné 11 staleti (1000-1041)*, Praha 1969; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 49.

[77] „MPH", vol. III, p. 340.

would not hesitate calling Stanislav “traitor” and judge his deeds as “sinful”. The chronicles similarly assessed the king’s revenge[78], but also said that the Boleslaw’s fate was “injustice”[79].

The fact that with the abandonment of the king from the cathedral in Gniezno, the archbishop Bogumilus resigns and is replaced by archbishop Henry, supported by the emperor Henry IV is truly puzzling. The archbishop Bogumilus moved to a hermitage in Dobrowa where he died in 1092. It is highly probable that the bishop of Cracow stood trial of the metropolitan bishop of Gniezno[80] beforehand and, as a result had his limbs cut (“truncatio membrorum”).

The most important duty of the metropolitan bishop of Gniezno was defence of the Latin rite in Poland. One cannot exclude the conjecture that archbishop feared of king’s wrath or was convinced that the actions of Stanislav were harmful to the country. According to Vincent Kadlubek the bishop was quartered “inter infulas” – between two cathedrals. The chronicler almost certainly meant the two existing cathedrals – the Latin of St Waclaw and Slavic one of St Michael. Bogumilus, as an archbishop of Gniezno had to take part in the trial against bishop Stanislav and, presumably that was the reason why he was removed, together with king Boleslaw, by the imperial-Slavonic faction[81].

Henryk Paszkiewicz pointed out to one more source that allows for a slightly different interpretation of the conflict. The letter of Gregory VII (1073-1085) to Boleslaw the Bold dated April 1075 unambiguously indicated close relations between the Holy See and Boleslaw[82]. According to H. Paszkiewicz, the passage in the letter of Gregory VII concerning the need of establishment a metropolitan seat in Poland does not relate to Gniezno but a different Slavonic metropoly. There is no proof bearing testimony of the liquidation of the latter one by the pope. The initiative undertaken by Boleslaw the Bold to retain the Slavonic liturgy was fully justified by the political events. Gregory VII understood the weight of the initiative for the Church, especially when Vratislaus II also turned to the pope with the request of introduction of the Slavonic liturgy in the Bohemia state (after 1075)[83]. Iziaslav, the son of Yaroslav the

[78] „MPH”, vol. II, pp. 52-53.
[79] Ibidem, p. 55.
[80] The letter of pope Paschalis II (1099-1118) to archbishop (of Gniezno) mentions sentencing the bishop by the archbishop without the knowledge of the pope. M. Gębarowicz, *Polska, Węgry czy Sycylia odbiorcą listu Paschalisa II*, „Kwartalnik Historyczny”, vol. LI, 1937, pp. 513-553, established that the letter relates to Poland and was written to the archbishop of Gniezno. Gębarowicz’s view is shared by: K. Maleczyński, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975, p. 191; K. Górski, *O sprawie św. Stanisława*, „Nasza Przeszłość”, t. IV, 1948, p. 74; H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 438, 439.
[81] Such interpretation of the conflict between bishop Stanislav and king Boleslaw the Bold is shared by: H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 437-442; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, pp. 401-407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 346-368. However, K. Lanckorońska sees the king as a defender of the Slavonic rite, cf.: K. Lanckorońska, *W sprawie sporu między Bolesławem Śmiałym a św. Stanisławem*, „Teki Historyczne”, vol. LI, 1958, pp. 1-15. The full analysis of the conflict is presented by T. Grudziński, *Bolesław Śmiały – Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1986; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, p. 51.
[82] „MPH”, vol. I, p. 367; E. Caspar, *Das Register Gregors VII*, „Epistolae selectee”, vol. II (l), 1920, pp. 233-235.
[83] For the Bohemia’s desires to come true would have to be at the expense of the Latin rite. The problem of the Slavic faith in Poland looked quite different. Moreover, Gregory VII needed the

Wise favored the church plans of Boleslaw the Bold. Living in exile, Iziaslav was affiliated with Rome and, thus became an intercessor of the Slavonic rite dependent on the pope[84]. That would explain why Gregory approving of the church plans of Boleslaw the Bold in his letter strove, at the same time, to reconcile the both conflicted monarchs regarding them as executors of a common idea. The question of the organisation of the Slavonic ecclesiastical province on the Polish lands during the years 1075-1079 assumed a heavy political character. The note in *Rocznik kapitulny krakowski*, being an obituary notice states that the deceased Boleslaw the Bold „constituit episcopatus per Poloniam"[85]. The coronation (1076.) indicates that Boleslaw was still in close relations with Gregory VII. The German chronicler mentions fifteen bishops taking part in the ceremony[86]. It is possible that the number was exaggerated, but it is hard to accept that there were "only few bishops" in Poland at the of 1076 as stated by the pope in his letter from 1075. We have to assume that Boleslaw was successful in creating the organisation of church, making use of the presence of papal legates in his country. Owing to the fact that in the early 12th century where were only four Latin bishops in Poland subdued to the archbishop of Gniezno, one can suppose that the remaining number of sovereigns during the reign of Boleslaw the Bold encompassed the dignitaries of a Slavonic rite. In this context the conflict between the king and the bishop of Cracow, Stanislav is differently interpreted by Henryk Paszkiewicz. According to the scholar, the conflict had lasted several years before the bishop died[87]. Bishop Stanislav refused to return the lands that previously belonged to the Slavonic ecclesiastical province of

help of Bohemia Latin clergy that was largely German, in his battle against emperor Henry IV. Gregory VII led different politics in different countries with regards to the Slavonic rite. G. Hoffmann, *Papst Gregor VII und der christliche Osten*, "Studi Gregoriani", vol. I, 1947, p. 179.

[84] A. Ziegler, *Gregor VII und der Kiever Grossfürst Izjaslav*, „Studi Gregoriani", vol. I, 1947, pp. 387-411.

[85] „MPH", vol. II, p. 918. See: T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 135.

[86] „Dux Polenorum (...) regiam dignitatem regiumque nomen sibi usurpavit, diadema imposuit, atque ipso die natalis Domini a 15 episcopis in regem est consecratus", Lamberti Hersfeldensis Annales, „MGH", Script. V, p. 255.

[87] What Gregory VII had written in the quoted letter to Boleslaw the Bold about the bishops in Poland, whose dioceses were too vast for them to diligently fulfill their duties, must have referred to the bishopric of Cracow in the first place. As the papal letter was written in response to the king's appeal to the Holy See (cf.: T. Wojciechowski, *Szkice historyczne jedenastego wieku*, Warszawa 1951, p. 175), one may assume that the beginnings of the said conflict reach the times before 1075. It is possible that the bishop of Cracow, Lambert (1061-1071) „neglexit pallium petere" under the influence or pressure of the king. On assuming this hypothesis, we can suppose that Boleslaw the Bold was against the excessive development of the bishopric of Cracow at the expense of Polish „Slavonic" lands from the very beginning of his reign. Consequently, he was stepping away from the policy of Casimir the Restorer and Aaron. Longinus states that the controversies regarding the election of the successor of the archbishop of Cracow, Aaron lasted two years after his death. Only after king's pressure Lambert-Suła was appointed at the vacant post (Dlugossius, *Opera*, I, p. 386). According to H. Paszkiewicz, the difficulties related to the nomination of the successor of Aaron, who was appointed during the reign of Casimir the Restorer were connected with the new church policy of Boleslaw the Bold and his efforts to strengthen Church organisation of the Slavonic rite in Poland. That fact especially concerned the bishopric of Cracow. H. Paszkiewicz, *Początki Rusi*, pp. 436, 437.

Sandomierz[88] and were taken by ordinaries of Cracow. The assumption is confirmed by the aforementioned letter of Gregory VII, within witch the pope claims that the metropolitan capital in Poland is not settled ("episcopi terrae vestrae non habentes certum metropolitanae sedis locum")[89]. The existence of the Slavonic metropoly, according to Paszkiewicz, is therefore unquestionable and the conflict between the king and the bishop developed in the background of the competition between the two rites and concerned the territorial issues of the bishoprics. As there exist premises for such digressions, yet the lack of sources does not give ground for an explicit recognition of the conflict between bishop Stanislav and the king as the battle for a place of the Slavonic liturgy in the county.

It has to be acknowledged; however, that Boleslaw the Bold was the last of the Piasts who wanted to retain both liturgies. After king's death the people living in the areas of the River Bug and Dniester faithful to their church traditions, wanting to keep Slavic in liturgy, began to incline towards the Ruthenian and Kievan metropoly. The trend had serious consequences, not only of a religious nature.

In this context it is worth taking into consideration the events that took place after the capture of Cracow by Ladislaus II of Hungary in 1086. The son of Boleslaw the Bold, Mieszko returning from the exile died in Cracow and his body was burnt in the presence of bishops[90]. The ritual was characteristic of the Slavonic rite and may constitute a confirmation of the fact that the Methodian religious tradition was retained in Cracow. Wladyslaw Herman's ritual was respectful towards the memory of bishop Stanislav. After Mieszko's death he ordered the relics of St Stanislav to be moved from Skałka to Wawel, which was the beginning of his cult[91]. The canonisation of bishop Stanislav took place in 1253 and martyr's cult was developed by the Polish clergy in the 13th century. Władysław Herman unambiguously sympathised with the Latin liturgy and close relations to Rome. The parishes with the Slavonic liturgy finally ceased to exist during his reign[92].

The studies of the Old Polish church terms demonstrate a significant influence of the Old-Slavonic language over the Polish Christian terminology[93]. The influence of the Greek tradition is visible in the oldest Polish hymn devoted to Blessed Virgin Mary, called Bogurodzica[94]. In the old breviaries of the Polish clergy one could find a prayer to Sts Cyril and Methodius[95]. Churches devoted to St Clement that were the object of a special worship from the "Slavic apostles" were erected in Silesia and Lesser Poland.

---

[88] S. Kętrzyński, *O zaginionej metropolii*, pp. 43-45.

[89] „MPH", vol. I, p. 370.

[90] J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 388, 389; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, pp. 52-53.

[91] J. Umiński, *Obrządek słowiański w Polsce IX-XI wieku*, p. 29; J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 407; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 2, pp. 381-398.

[92] Some scholars indicate that after St Stanislav the last bishops of the Slavonic rite in Cracow were Lambert III (1092-1101) and Czesław (1101-1104). Compare: K. Lanckorońska, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, p. 80 and others: J. Klinger, *O istocie prawosławia*, p. 408; Z. Dobrzyński, *Obrządek słowiański...*, part 3, pp. 391-416, 476.

[93] E. Klich, *Polska terminologia chrześcijańska*, Warszawa 1927, pp. 146, 147.

[94] J. Birkenmajer, *Wzory greckie „Bogurodzicy"*, „Przegląd Literacki", vol. XXXI, 1934, pp. 249-266; F. Dvornik, *The Making*, pp. 124, 125.

[95] „MPH", vol. I, pp. 88, 89.

In the found calendar Wiślicki from the 14th century[96] among the saints who were especially worshipped we can find a figure of St Gorazd whom Methodius appointed his successor as the archbishop of Moravia. The cult of St Gorazd could not come from the Red Ruthenia in the 14th century due to the lack of the cult of the named saint in the Ruthenian Church. The cult of St Gorazd is an element of an old tradition reaching the end of the 10th century when the Slavonic liturgy existed in the Lesser Poland.

The presented influence of the Methodian rite on the Polish lands had a significant influence in the shaping of the religious tradition in the local Orthodox Church. In the land of the Piasts and Jagiellons the named tradition rooted in the cult of Bulgarian and Greek saints of the Church-Slavonic liturgy, rituals and culture. The awareness of the role of Cyril and Methodius in the introduction of Christianity in Poland shall be especially cultivated in the Eastern Church. The evangelisation of the Great Moravia, Bohemia and Poland shall be attributed to the Slavonic Apostles.

Bibliography

Sources

Gall Anonim, *Kronika polska*, translated R. Grodecki, Kraków1923: Krakowska Spółka Wydawnicza.

Galli Anonymi, *Cronica et Gesta cudum isive principium polonorum*, „Monumenta Poloniae Historica", Series Nova 2, ed. Karol Maleczyński, Kraków 1952: Polska Akademia Umiejętności.

Katalogi biskupów krakowskich, ed. W. Kętrzyński, „Monumenta Poloniae Historica", no. 3. Warszawa 1963.: Polska Akademia Nauk.

Kronika Thietmara. Wersja łacińska i Polska, Translation and eds. M. Z. Jedlicki, E. Gorianin, F. Sielicki, H. Suszko, Poznań 1953.

Kroniki staroruskie. Wybrał, wstępem i przypisami opatrzył F. Sielicki, Warszawa 1987: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Lamberti Hersfeldensis, *Annales*, „Monumenta Germaniae Historica", t. XIII, Script. V, ed. Theodor Mommsen, Berolini 1898.

„Magnae Moraviae fontes historici", vol. III, Pragae – Brunae 1969, pp. 167-170.

„Monumenta Poloniae Historica", t. I, Lwów 1864: Akademia Umiejętności w Krakowie.

„Monumenta Poloniae Historica", t. II, Lwów 1872: Akademia Umiejętności w Krakowie.

„Monumenta Poloniae Historica", t. IV, Warszawa 1961: Polska Akademia Umiejętności w Krakowie.

„Monumenta Germaniae Historica", vol. XIII, Script. XI, Berolini 1898.

Literature

Abraham Władysław, *Organizacja Kościoła w Polsce do połowy wieku XII*, Edition 3. Poznań 1962.: Wydawnictwo Pallotinum.

Bendza Marian, *Chrystianizacja ziem Polski*, [in:] *Kościół prawosławny w dziejach Rzeczypospolitej i krajach sąsiednich*, Białystok 2000, pp. 68-89: Katedra Historii Europy Środkowo-Wschodniej.

Birkenmajer Jan, *Wzory greckie «Bogurodzicy»*, „Przegląd Literacki", no. 31, 1934: pp. 249-266.

[96] J. Zathey, *O kilku przepadłych zabytkach rękopiśmiennych...*, pp. 74-86.

Buczek Karol, *Pierwsze biskupstwa polskie*, „Kwartalnik Historyczny", Y. LII, 1938: pp. 20-24.

Budzyk Karol, *Szkice i materiały do dziejów literatury staropolskiej*, Warszawa 1955: Państwowy Instytut Wydawniczy.

Buko Andrzej, *Początki Sandomierza*, Warszawa 1998: Instytut Archeologii i Etnologii Polskiej Akademii Nauk.

Caspar Eduard, *Das Register Gregors VII*, „Epistolae selectee", vol. II (l) 1920: pp. 233-235.

Chrześcijaństwo w Polsce. Zarys przemian 966-1979, ed. Kłoczowski Jerzy, Lublin1992: Instytut Europy Środkowo-Wschodniej.

Dobrzyński Zbigniew, *Obrządek słowiański w dawnej Polsce*, part. I-III, Warszawa 1989: Warszawska Metropolia Prawosławna.

Dowiat Jerzy, *Historia Kościoła katolickiego w Polsce do połowy XV w.*, Warszawa 1968: Wiedza Powszechna.

Dymel Piotr, *Tradycja rękopiśmienna Roczników Jana Długosza*, Warszawa 1992: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Dvornik Franciszek, *The Making of Central and Eastern Europe*, London 1949: Polish Research Centre.

Gębarowicz Mieczysław, *Polska, Węgry czy Sycylia odbiorcą listu Paschalisa II*, „Kwartalnik Historyczny", Y. LI, Warszawa 1937: pp. 513-533.

Górski Karol, *O sprawie św. Stanisława*, „Nasza Przeszłość", t. IV: 74, 1948: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy w Krakowie.

Grudziński Tadeusz, *Bolesław Śmiały – Szczodry i biskup Stanisław. Dzieje konfliktu*, Warszawa 1986: Wydawnictwo Interpresss.

Hawrot Jerzy, *Pierwotny kościół pw. Salwatora w Krakowie*, „Kwartalnik Archeologii i Urbanistyki", no. 1 (2) 1956: pp. 157-172.

Hawrot Jerzy, *Problematyka przedromańskich i romańskich rotund bałkańskich, czeskich i polskich*, „Biuletyn Historii Sztuki", Y. XXIV, no. 3-4, 1962: pp. 279-280.

Historia Kościoła w Polsce, ed. Kumor Bolesław and Zdzisław Obertyński, Poznań-Warszawa 1979: Wydawnictwo Pallotinum.

Hoffmann Georg, *Papst Gregor VII und der christliche Osten*, „Studi Gregoriani", vol. I, 1947: pp. 207-236.

Józefowiczówna Krystyna, *Z badań nad architekturą przedromańską i romańską w Poznaniu*, Wrocław 1963: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

Kętrzyński Stanisław, *„Dagome iudex"*, „Przegląd Historyczny", t. XLI, 1950: pp. 150-151.

Kętrzyński Stanisław, *O zaginionej metropolii czasów Bolesława Chrobrego*, „Prace Instytutu Historii Uniwersytetu Warszawskiego", vol. I, 1947: pp. 43-45.

Kętrzyński Stanisław, *W sprawie pierwszych biskupstw polskich*, „Przegląd Historyczny", t. XXXIX, 1949.

Klich Edward, *Polska terminologia chrześcijańska*, Warszawa 1927: Polskie Wydawnictwo Naukowe.

Klinger Jerzy, *O istocie prawosławia. Wybór pism*, Warszawa 1983: Instytut Wydawniczy PAX.

Kmietowicz Franciszek, *Kiedy Kraków był „Trzecim Rzymem"*, Białystok 1994: Wydawnictwo Ortdruk.

Korba Wacław, *Czy Kraków był metropolią kościelną w połowie XI wieku?*, „Ars Historica", Poznań 1976: Państwowy Instytut Wydawniczy. pp. 321-340.

Kramarkowie Irena and Janusz, *U źródeł archeologii*, Wrocław 1972: Ossolineum.

Kunysz Antoni, *Przemyśl w starożytności i wczesnym średniowieczu*, [in:] *Przemyśl w starożytności i średniowieczu: od czasów najdawniejszych do roku 1340* („Biblioteka Przemyska",

no. 1), eds. A. Kunysz and F. Persowski, Rzeszów 1966: Towarzystwo Przyjaciół Nauk w Przemyślu.

Labuda Gerard, *Znaczenie prawnopolityczne dokumentu «Dagome iudex»*, „Nasza Przeszłość", t. IV, 1948: Instytut Wydawniczy Księży Misjonarzy w Krakowie, pp. 36-39.

Labuda Gerard, *Kraków biskupi przed rokiem 1000: Przyczynek do rozważań nad dziejami misji metodiańskiej w Polsce*, „Studia Historyczne", no. 27/3, 1984: pp. 371-412.

Labuda Gerard, *Zagadka drugiej metropolii w Polsce za czasów Bolesława Chrobrego*, „Studia nad początkami państwa polskiego", t. II. ed. Gerard Labuda, Poznań1988: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, pp. 527-548.

Lanckorońska Karolina, *W sprawie sporu między Bolesławem Śmiałym a św. Stanisławem*, „Teki Historyczne", t. LI, 1958: pp. 1-15.

Lanckorońska Karolina, *Studies on the Roman-Slavonic Rite in Poland*, Rome 1961: Pontificium Institutum Orientalium Studiorum.

Lehr-Spławiński Tadeusz, *Czy są ślady istnienia liturgii cyrylo-metodiańskiej w dawnej Polsce*, [in:] *Od piętnastu wieków. Szkice z pradziejów i dziejów kultury polskiej*, Warszawa 1961: Wydawnictwo PAX, pp. 43-47.

Lehr-Spławiński Tadeusz, *Misja słowiańska św. Metodego a Polska*, „Rocznik Krakowski Słowiański", no. 3, 1932: pp. 3-12.

Leśny Jan, *Konstantyn i Metody – apostołowie Słowian, dzieło i jego losy*, Poznań1987: Księgarnia Świętego Wojciecha.

Łowmiański Henryk, *Początki Polski*, t. IV, Warszawa 1970: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

Łowmiański Henryk, *The Slavic Rite in Poland and St. Adalbert*, „Acta Poloniae Historica", t. XXIV, 1971: pp. 5-21.

Maleczyński Karol, *Bolesław III Krzywousty*, Wrocław 1975: Wydawnictwo Universitas.

Małachowicz Edmund, *Architektoniczne ślady chrystianizacji Śląska w IX-X w.*, „Nauka", no. 3, 2008: pp. 103-222.

Merhautowá Anežka, *Rané středověká architektura v Čechách*, Praha 1971: Libri.

Mironowicz Antoni, *Chrzest Polski z różnych perspektyw*, „Rocznik Teologiczny", t. LIX, no. 1 (2017): Wydawnictwo Chrześcijańskiej Akademii Teologicznej, pp. 37-73.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003: Uniwersytet w Białymstoku.

Mironowicz Antoni, *Misja metodiańska na ziemiach polskich do końca XI wieku*, Białystok 2003: Uniwersytet w Białymstoku.

Mironowicz Antoni, *The Methodian mission on the Polish lands until the down of 11th century*, „Cyrillomethodianum. Studies on the History of Greek-Slavic-Relations", vol. XX: pp. 19-46, Thessaloniki 2015: Macedonian Cultural and Scientific Institutions. Centre for the History of Thessaloniki.

Mole Vojeslav, *Nowy pogląd na rotundę św. Feliksa i Adaukta*, „Przegląd Historii Sztuki" no. 3 (1932/1933) 1933: pp. 23-30.

Naumow Aleksander, *Pasterze wiernych Słowian*, Kraków 1985: Wydawnictwo Znak.

Paprocki Bartłomej, *Herby rycerstwa polskiego*, ed. K. Turowski, Kraków 1858: Wydawnictwo Kazimierza Józefa Turowskiego.

Pasterze wiernych Słowian: Święci Cyryl i Metody, ed. A. Naumow, Kraków 1995: Wydawnictwo Znak.

Paszkiewicz Henryk, *Początki Rusi*, Kraków 1996: Polska Akademia Umiejętności w Krakowie.

Plezia Marian, *Kronika Gala na tle historiografii i XII wieku*, „Rozprawy Polskiej Akademii Umiejętności", vol. XLVI, Kraków 1947: Polska Akademia Umiejętności w Krakowie.

Potkański Karol, *Kraków przed Piastami*, „Rozprawy Akademii Umiejętności Wydziału Historyczno-Filozoficznego", vol. XXXV, 1898: pp. 177-208.

Potkański Karol, *Kraków przed Piastami*, [in:] idem, *Lechici, Polanie, Polska. Wybór pism*, ed. G. Labuda, Warszawa 1965: Państwowe Wydawnictwa Naukowe, pp. 245-246.

Prokop Krzysztof, *Poczet biskupów krakowskich*, Kraków 1999: Wydawnictwo św. Stanisława BM.

Semkowicz Władysław, *Paleografia łacińska*, Warszawa 1951: Państwowe Wydawnictwa Naukowe.

Semkowicz-Zarembina Wanda, *Powstanie i dzieje autografii i Annałów Jana Długosza*, Kraków 1952: Polska Akademia Umiejętności w Krakowie.

Silnicki Tadeusz, *Początki organizacji Kościoła w Polsce za Mieszka I i Bolesława Chrobrego*, [in:] *Początki państwa polskiego. Księga Tysiąclecia*, ed. K. Tymieniecki, t. I., Poznań 1962: Państwowe Wydawnictwa Naukowe, pp. 145-147.

Słownik staropolskich nazw osobowych, t. I, no. 2., ed. W. Taszycki, Warszawa 1966: Zakład Narodowy im. Ossolińskich.

GORAN JANICIJEVIC

Мнемосине у Сарајеву. Историју и симболизам икона итало-критског стила

Słowa kluczowe: Symbolika ikon, Styl Italo-kreteński
Keywords: Symbolism of icons, Italo-Cretan style

Streszczenie

Mnemosyne w Sarajewie. Historia i symbolika ikon Italo-kreteńskiego stylu

Cerkiew świętych Archaniołów dla mieszkańców Sarajewa bardziej znana jako „stara cerkiew", która znajduje się w pobliżu starówki stanowi oryginalny architektoniczny kompleks. Mamy tu do czynienia z budowlą na planie kwadratu, z ciosanego kamienia, która powstała na miejscu wcześniejszej budowli. Piętrowe nawy świątyni z północnej, południowej i zachodniej strony powstały z konstrukcji drewnianych opierających się na ścianach bocznych świątyni oraz kolumnach w nawie głównej. Zachodnia część stanowi podstawę dla kamiennej wysokiej dzwonnicy. Plac wokół świątyni ogrodzony jest murem z gankami, a z północnej i wschodniej strony przylega do budynków parafialnych. Piętrowy budynek, którego fasada przylega do ulicy posłużył jako miejsce przechowywania cennych przedmiotów należących do cerkwi prawosławnej w Sarajewie. W kilku pomieszczeniach znajduje się cenny zbiór ikon, utensyliów oraz rękopisów i ksiąg drukowanych. Na szczególną uwagę zasługuje kolekcja ikon tzw. Italo-kreteńskiego stylu, które swoją wielką liczbą, artystycznym kunsztem i historycznym znaczeniem przyciągają wielu zwiedzających.

Abstract

Mnemosyne in Sarajevo. History and symbolism of Italo-Cretan style icons

The Church of the Holy Archangels for the inhabitants of Sarajevo, better known as the "old Orthodox church", which is located near the old town, is an original architectural complex. Ot is square-shaped building, of hewn stone, which was created on the site of an earlier building. The two-storey naves of the temple from the north, south and west sides were made of wooden structures based on the side walls of the temple and columns in the main nave. The western part is the basis for a stone high belfry. The square around the temple is surrounded by a wall with porches, and on the north and east side adjoins parish buildings. A two-storey building, the facade of which adjoins the street, served as a place for storing valuable items belonging to the Orthodox Church in Sarajevo. In several rooms there is a valuable collection of icons, utensils, manuscripts and printed books. Particularly noteworthy is the collection of so-called icons. Italo-Cretan style, which attracts many visitors with its great number, artistic craftsmanship and historical.

Светоархангелска, Сарајлијама позната као „Стара црква”, која се налази недалеко од Башчаршије, заједно са пратећим објектима представља оригиналну архитектонску цјелину. Ријеч је о грађевини квадратне основе сачињене од тесаника, подигнутој на мјесту неког старијег здања. Спратност сјеверног, западног и јужног траveја омогућена је конструкцијом од дрвених греда које се ослањају на спољашње зидове и колонаде у унутрашњости храма. На западној страни уздиже се камена кула звоника. Порта је дијелом оивичена зидовима са тријемовима а са сјеверне и источне стране подужно се простире резиденцијално-економски комплекс. Спратна зграда, чија је фасада окренута према улици, послужила је за смјештај ризнице црквене општине сарајевске. У неколико сала и предворју налази се вриједна збирка икона, црквеног мобилијара (литија, дарохранилица и рипида) као и рукописних и штампаних књига. Посебно мјесто заузимају примјерци икона тзв. „итало-критског” стила, које својом бројношћу, умјетничким дометима и историјским значајем привлаче пажњу посјетилаца.



Светоархангелска црква

Сложеност питања ове умјетничке тековине рефлектује слојевитост грађе у историјско-културолошком и религијском смислу. Хронолошки се оквирно повезује са хеленским насељавањем Италије након турског заузимања грчких острва и Пелопонеза. Венеција, гдје је постојала грчка колонија још од XIII вијека, постала је неформални центар хеленства и промотер његове културне традиције и обнове. „Ова грчка насеобина настала је још у византијско доба. Византија је одржавала живе трговачке везе са Венецијом и тада су се многи грчки трговци населили у овом граду. После четвртог крсташког рата 1204.,

Млечанима је припао велики део Византије, што је омогућило становницима Крита, Крфа и других области да се населе у Венецији. Ипак, највеће одредиште масовног досељавања Грка био је отомански притисак после пада византијског царства”[1]. Већ од XIII вијека могу се пратити и византијски утицаји на млетачку културу. Република је показивала амбиције да се наметне као водећа сила у региону и обновитељ империје са престоницом на Босфору тј. њен сукцесор. Политички и културни модел заснивао се на еклектицизму и синтези западних и источних тековина тако да су наизглед неспојиви елементи добијали нову конотацију а истовремено задржавали примарне карактеристике. „Нови стил” у умјетности уочљив је већ у цркви Zan Degola у Венецији и темељио се на узорима умјетности из раздобља династије Македонаца. Ова умјетност није била страна ни православном ни католичком свијету а стилска доминанта је најчешће утврђивана на паритетности хетерогених традиција или је лавирана у зависности од религијских и политичких струјања. То је уједно и узрок недокучивости наведене стилске синтезе византијских са елементима западне умјетности од готике преко ренесансе до раног барока. Може се констатовати да постепено дивергирање није доводило до опадања, напротив, од XVI до краја XVIII вијека настајала су дјела сложених теолошких манифестација и ликовних израза, а наведено јединство супротности представљало је генеративни импулс богате традиције. Стога је и код тумачења иконографских и стилских одредница итало-критских икона неопходна иста синтетичност и отвореност ка елементима двије културе из чега проистичу и питања типа: „Је ли могуће да исто дело буде од неког критичара приписано византијском стилу а од других сагледано као готско?”[2]. Амбиције Млетачке републике уочљиве су и на нивоу религијских дивергенција кроз одређену попустљивост или наклоност различитим вјерским групацијама. Утицаји просјачких калуђерских редова[3] или василијанских монаха[4] опредјељивали су и правце развоја нове иконографске синтезе. Византијске иконе традиционално су одисале љепотом једноставности и аскетизмом, прочишћене од чулних елемената овоземаљских раскоши, очувале су своју „култну ауру”. Како је то било прихваћено на западу уочава се на неким сликама (иконама) гдје монаси одају поштовање и упућују молитве појединим култним иконама Богородице. Такав је случај са иконама у сјеверном и јужном малом олтару катедрале Светог Стјепана у Хвару. На икони „Госпе од Ружарија”, једна византијска *Одигитрија* приказана је како је два анђела вазносе док су испод, у гесту адорације приказани свети Винко Ферерски и Антун Опат (Антоније Велики). „Интервенција неког пучког, грчког сликара на старим иконама, која се можда може објаснити посредовањем бискупа Банаиутија, типични је колаж барокног времена. Старе се штоване и чашћене иконе не уништавају него се према новом укусу преуређују. Умећу се у већу цјелину у којој се истичу средишњим положајем и богатијим

[1] А. Сковран, *Војвода Божидар Вуковић – Dionisio della Vechia*, „Зограф”, vol. 7, Београд 1977, с. 80.
[2] М. Мураро, *Разне фазе византијског утицаја у Венецији у Трећенту*, „Зограф”, vol. 4, Београд 1972, с. 6.
[3] Исто, с. 9.
[4] Исто, с. 16.

оквиром”[5]. „Госпа од Ружарија”, као и аналогна икона „Госпе од Здравља“, коју адорирају свети Фрања Паулски и Дидак представљају две верзије *Одигитрије* насликане у итало-критском стилу[6]. „Ти хварски *ensambli* својеврсан су раритет: на примитиван начин и ретардираним одликама бизантског ликовног израза, од старијих чашћених икона створена је западњачка композиција”[7]. У таквим струјањима острво Крит је играло значајну али до краја недокучиву улогу. Утицаји тамошње умјетности на сликарство трећента у Венецији не могу се сагледавати од супротних, које је република извршила на острвску културу. У Кандији су управо по узору на млетачку осниване сликарске академије, а да је ријеч о значајном покрету у умјетничком образовању, не свједоче само бројна дјела већ и чињеница да је идентификовано преко 120 њихових аутора[8]. Излагање о Криту у контексту наведених умјетничких струјања незахвално је усљед сасвим различитих ставова – од онога да је цјелокупна традиција потекла са острва и да је тамо већ у треће̂нту постојала особита сликарска школа, све до мишљења да је ријеч тек о мјесту гостопримства за Млечане и да сликарске школе није било прије XVI вијека. Повезаност Венеције са Критом као стратешким мјестом, не само у војном и трговачком већ и културолошком смислу, сложено је питање које се може сагледавати у контексту млетачког лидерства на истоку и западу и парадигматичне улоге ујединитеља хришћана пред турском најездом. Из тог разлога схватљива је и активна улога града на лагумима у припремама унијатског, Фераро-фирентинског сабора. „Да би се објаснио успех византијске уметности у том тренутку, мислим да треба да скренемо пажњу на један духовни покрет који је, и у циљу да се одупре турској опасности, тежио за уједињењем обеју цркава, католичке и православне у један јединствени хришћански свет. Папа је био наклоњен овој унији, а уз њега све католичке земље а посебно Венеција; највеће потешкоће су, међутим, долазиле од стране византијског цара који је, иако лично склон унионистичком покрету као и његов читав двор и напреднији друштвени слојеви, наилазио на отворено противљење народа из провинције и свег нижег свештенства непоколебљивих у свом православљу”[9]. Пропаст Уније и млетачко окретање према западу, међутим, нису спријечили ренесансу хеленства која се у кватроћенту у Италији одвијала напоредо са палеолошком обновом класичне хеленске културе у Грчкој, Македонији и Србији. Венецијански дужд Андреа Дандоло „је тежио да надмаши и саму „премисаону Грчку”' коју Франческо Петрарка помиње у натпису што га је припремио за своју надгробну плочу[10]. Хеленска ренесанса на истоку и западу иницирала је академски приступ у црквеној умјетности како на нивоу иконографског симболизма тако и елемената класичног стила. „Та позно палеолошка уметност полазна је тачка за уметност XVI века на Криту и на Светој Гори”[11]. Повезаност Венеције са Критом олакшана

[5] Z. Demori-Staničić, *Transformacija ikona pod propovjedaonicama hvarske katedrale,* „Prilozi povijestiumjetnosti”, vol. 36, No. 1, Split 1998, с. 261.
[6] Исто, с. 254.
[7] Исто, с. 261.
[8] Р. Дамико, С. Пајић, *Збирка икона и слика на дрвету у Националном музеју у Равени*, „Ниш и Византија”, vol. XIV, Ниш 2016, с. 487.
[9] Н. Мураро, *нав.дјело*, с. 9.
[10] Исто, с. 11.
[11] Исто, с. 15.

је у великој мјери виолентношћу крстарења млетачких трговачких и ратних лађа по Медитерану те се може закључити да су у многим правцима превожене вриједне пошиљке икона али и њихови аутори. Популарност култних икона, нарочито оних гдје је приказивана Богородица, подстакла је умјетничку традицију како на Криту тако и млетачким територијама широм Јадрана и сјеверне Италије. Серијска производња заснивала се на поштовању и придржавању одређених узора што је условило развијање посебног манира сликара „мадоњера". „На Хиосу и по другим острвима Јегејског мора, у Котору, у Шибенику, у Задру, свугда се „мадоњери" такмиче да произведу иконе надахнуте – макар и сасвим површно – византијским узором и да њима снабдеју православне храмове, католичке цркве и приватне домове чак и оне најсиромашније"[12].



Црква San Giorgio dei Greci у Венецији

Прекретницу и значајну тачку у предисторији икона из Ризнице и саме Старе цркве али и двије Богородичине из Саборног храма у Сарајеву, њиховог разумијевања и тумачења, представља оснивање грчке православне парохије и градња цркве *San Giorgio dei Greci* у Венецији. Грчки стратиоти, који су били млетачка узданица у сукобима са Турцима, са својим сународницима морнарима, трговцима и занатлијама, најприје су од Савјета десеторице тражили да им одобри оснивање братсва а потом и да за свој новац купе земљиште и на њему подигну

[12] Исто, с. 17.

цркву посвећену Светом Ђорђу[13]. Прва молба им је услишена 28. новембра 1498. а тек 15. августа 1536. добили су „...допуштење венецијанских власти за подизање цркве „della Nazion Greca e Serva..."[14]. Већ у одобрењу Папе Лава X, наклоњеног православним Грцима, од 3. јуна 1514. Братству је омогућена куповина земљишта. Међу водећим стратиотима овог раздобља помиње се „и један наш земљак – Andrea de Zeta Serviano"[15]. Ипак, најпознатији Србин и члан братства и парохије био је подгорички штампар Божидар Вуковић, који се потписивао као Dionisio dellaVechia, користећи породично име своје жене Полоније. Помиње се и као донатор икона за велелепну олтарску преграду цркве Светог Ђорђа, иначе сведене архитектуре али са фасадом изведеном у ренесансном маниру. Штампарија коју је водио са сином Виђенцом постојала је непуне 42 године, одакле је до српских крајева допремано мноштво богослужбених књига. Доказ његовог племства добијеног од Карла V био је породични грб „утиснут већ 1520. на полеђини иконе Нерукотвореног образа, коју је у Венецији Божидар златом откупио[16]. Према карактеру графема са натписа на икони, који је према Вуковићевом диктату начинио монах Пахомије, може се закључити да је ријеч о грком мајстору који је дјеловао у српским земљама[17]. Такође је познато да је икона израђена у једном од три фрањевачка самостана у Венецији, што представља феномен у чијем свјетлу би се могла пронаћи нека објашњења. Очито да је, бар у оном гдје је икона поручена, било грчких сликара, што отвара тему блискости православних Грка и фрањевачких редовника. Заједнице које су се развијале у самом Цариграду под венецијанском управом, постајале су својеврстан посредник традиционалне византијске културе. На изложби „Byzantium: Faith and Power (1261-1557)", одржаној у Метрополитен музеју у Њујорку изложено је више споменика – фреско фрагмената и икона рађених у „византијском маниру" са приказима светог Фрање и фрањеваца. Из XIII вијека предочени су фрагменти са ликовима фратара у молитви из Календеран џамије (Манастир Кириотисе) у Истанбулу а из XIV – фреска Светог Фрање са Крита. Такође из XIII вијека потиче икона овог светитеља која се налази у ризници самостана у Асизију[18].

У Далмацији под млетачком управом такође су постојали центри итало-критске умјетности а међу њима се издвајају Котор, Дубровник и Задар[19]. Историја цркве Светог Илије у Задру биљежи догађаје гдје се евоцира сторија о изградњи Светог Ђорђа грчког у Венецији. Наиме, Братство грчких стратиота 1546. упутило је захтјев Провидуру да се уступи једна латинска црква за потребе богослужења ове православне парохије[20]. Православни су проширили и доградили цркву коју им је уступио задарски кнез Иван Антонио Маро а прва служба оглашена је 6. марта 1549. Парохија је прикључена дијацези филаделфијског митрополита Гаврила који је столовао у San Giorgio dei Greci у Венецији. Његово

---

[13] А.Сковран, *нав. дјело*, с. 81.
[14] Исто, с. 82.
[15] Исто, с. 81.
[16] Исто, с. 83.
[17] Л. Мирковић, *Иконографске студије*, Нови Сад 1974, с. 335.
[18] Byzantium; *Faith of Power (1261-1557)*, пратећи каталог изложбе, New York 2004, с. 452-464.
[19] Л. Мирковић, *нав.дјело*, с. 336.
[20] Исти, *Иконе и други предмети у цркви Св. Илије у Задру*, [у:] *Старинар VII-VIII*, Београд 1957, с. 359.

именовање потврдио је дужд Себастијан Венијеро. Међу члановима овог Братства помиње се сликар Спиридон Рапсоманики, који је 25. октобра 1767. потписао икону Светог Георгија која се данас налази у православној цркви у Шибенику: ΧΗΡ ΣΠΥΡΙΙΔΩ (ΝΟ) Σ ίερέος Ρααψωμανίκου 1767 ὀκτοβρίου κε, а у манастиру Крки икону Полагања Христа у гроб, гдје се уочава текст: χὺρ ΣΠΥΡΡΙΔΩΝΟΣ ο ραψωμανίκυς 1746"[21]. Грци су се о цркви Светог Илије старали до 1773. На основу натписа са јужне стране, гдје је била дограђена капела Светог Спиридона, сазнаје се да су је 1805.године обновили Срби. На дијацезанском сабору, који је трајао од 30. новембра до 22. децембра исте године, којим је председавао дужд Виђенцо Дандоло, одређено је да ту буде и седиште епископа далматинских[22]. Велики број икона итало-критског стила и данас се чува у Задру али и у другим приморским градовима (Дубровник, Сплит, Шибеник) као и бројним далматинским селима. Постепено су доспијевале у херцеговачко и босанско залеђе[23]. О урбаном развоју Сарајева и јачању грађанске класе са значајном партикуларношћу православних Срба свједочи и мноштво репрезентативних икона итало-критског стила. Смјештене су у Саборној и Старој цркви као и музејским установама (Ризница Старе цркве, Умјетничка галерија БиХ); високих су умјетничких домета а иконографски се везују за препознатљиве иконографске типове и обрасце. Уз то и поједине епиграфске биљешке на аверсу или реверсу, ова скупина артефаката представља и извјестан путоказ у свјетлу разумијевања историјских и културолошких путева традиције, о којој, што се више зна, све више недоумица изазива.

Наведене околности утицале су да се тематски и идејни фокус пројекта „Трагом баштине Митрополије дабробосанске" усмјери на овај сегмент насљеђа са циљем упознавања и дубљег разумијевања икона итало-критског стила. Њихов број и квалитет указују на значај али и развој православне заједнице како у градском језгру тако и ширим просторима Босне и Херцеговине. Ова збирка посредно реферише и на миграције становништва као и на однос православних са католицима у мјешовитој средини. У пројекту су учествовали полазници Школе иконописа при „Православном центру за младе Свети Петар Сарајевски". У интервалу од десет година ова студијска група најприје је дјеловала при Саборном храму Рођења Пресвете Богородице и то на двије адресе у Источном Новом Сарајеву, да би коначно била прикључена поменутом Центру. Сачињена је од грађана различитих струка са заједничким интересовањем. Поред иконописања, у ранијим пројектима већ је било елемената музејске копистике. Овог пута, сваки учесник пројекта израдио је копију иконе изабране према афинитету. Аналитички приступ резултирао је многим запажањима о путевима, токовима, коријенима и карактеру икона од XVI до XIX вијека са наведених сакралних и музејских топоса, чиме је установљена и теоријска платформа за даља истраживања. Културолошко памћење схваћено је и актуализовано на мултидисциплинарни начин, кроз креативне и теоријске огледе. Тежило се буђењу и рађању херитолошке свијести у нашем раздобљу и у оквирима културне сфере Митрополије дабробосанске. Идеја да се кроз умјетничке праксе може доспијевати до „иконолошког кода" одређене тековине синтетизована је са циљевима превентивне

[21] Исти, *Иконографске студије*, с. 340.
[22] Исти, *Иконе и други предмети у цркви Св. Илије у Задру*, [у:] *Старинар VII-VIII*, с. 359.
[23] С. Ракић, *Иконе Босне и Херцеговине XVI-XIX века*, Београд 1998, с. 29.

заштите оргинала кроз знања, скретање пажње и привремене замјене оригинала који се још увек налазе in situ, ван музејских простора и старања. Двадесет копија икона из Саборне, Старе цркве и манастира Добрун израђено је у техници, поступцима и димензијама оригинала. Тиме је омогућена и даља презентација поменуте умјетничке традиције на ширим просторима. У односу на чињеницу да се сродни примјери могу наћи у београдским црквама и музејским установама попут Легата Секулић, као и Новом Саду, гдје су, по свему судећи доспјеле у току насељавања Петроварадинског шанца[24], Сарајево потенцијално представља раскрсницу путева ове умјетности. Руковођено таквом логиком, умјетничко и теоријско подсјећање на итало-критске тековине на културним просторима СПЦ, потекло је са овог мјеста.



Богородица Страсна и тема *passio humana*
на примјерима из ризнице Старе цркве

Иконографија *светих страсти и мука Христових*, која је у зидном сликарству, особито у поствизантијском раздобљу, издијељена на мноштво појединачних композиција чија се катарза препознаје у сцени Распећа, на иконама итало-критског стила актуализована је под утицајем готичких сликаних и клесаних „пасија”. Тема *страдања*, наизглед неочекивано, појављује се на иконама Богородице са Христом гдје анђели приносе атрибуте „страсти” од чега је дијете у страху устукнуло. Тиме је наговијештено његово будуће страдање. Овај тип иконе назван је „Богородица Страсна”. „Стога је Богородица Страсна, звана Амолинтос,

[24] П. Момировић, *Две италокритске иконе Успењске цркве у Новом Саду*, „Зограф”, vol. 4, Београд 1972, с. 64.

кућа Цара како је назива Теодор Студит, јер је омогућила рођење Божанске мудрости (опеване у Теотокарију), имала своје протагонисте у византијској иконографији: Гликофилусу, Елеусу из Влахерна и Владимира, Кикотису, Пелагонитису и Утешитељицу, да би се на крају уобличила у типу Рица. Идеја страдања је присутна у свим овим иконографским типовима а разлика се само види у типологији која је сазревала постепено”[25]. Словенска реч „страст” означава патњу, страдање, трпљење и бол (отуда наша ријеч страх) а тек на крају тјелесну страст, те се овај појам као хомоним појављује у стиху: СТРАСТЇЮ ТВОЕЮ ХР(ЇС)ТЕ Ѿ СТРАСТЕЙ СВОБОДИХОМСѦ на основу идеје уочене у првој Петровој посланици: (I Петр, 1,11.).



Богородица из Старе цркве

Ауторство овог типа Богородичине иконе приписује се грчком сликару поријеклом са Крита који је у XV вијеку стварао у Италији под именом Andrea(s) Rico(s). Свакако да је велики мајстор допринио популарности овог типа иконе у свом времену али је неопходно указати на старије примјере као и на развој иконографског типа. Најстарији приказ потиче из кипарске цркве у Араку и датује се на XII вијек[26]. У цркви Вазнесења Господњег манастира Жиче на двјема странама истог стуба насликани су један анђео који носи атрибуте страдања и Богородица са Христом-дјететом који у страху зазире од тог призора[27]. Такође се у цркви Светог Стефана у манастиру Конче налази овај приказ: „Богородица Страсна где само један анђео носи оруђа страсти понекад има епитете топониме као у Конче у Македонији с ознаком Богородице Хиландарине, што сведочи да је

[25] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 293.
[26] Исто.
[27] Л. Мирковић, *Иконографске студије*, с. 347.

култ из Хиландара имао одјеке на унутрашњност земље”[28]. С обзиром на то да се у Ризници Старе Цркве налази један примјерак Богородице Страсне који се приписује Рицосу те да је икона са Крита из XV вијека, а да је Драгица Врањеш одабрала да копира ово дјело у склопу наведеног пројекта, то је била и прилика да се истражи овај иконографски тип. Димензије иконе су 67×51цм. Рицос или Rico, како је гласило његово полатињено презиме на натписима са двије иконе, изведено његовом руком, свједочи да је рођен у Кандији, данашњем Ираклиону: „Andreas Rico de Candia pinxit[29]. Поред уобичајене сигнатуре са скраћеним именима Богородице и Христа, готово свака Рицосова икона садржи и „строфе које је објашњавају”[30]. Овакви натписи сачињени су од графема изведених танким кистом преко позлате. На икони Богородице Страсне из цркве Светог Влаха у Стону текст је исписан испод десног анђела са крстом, то јест између њега и Христа који је према овом детаљу окренут леђима. Икона Богородице Страсне из манастира Свете Катарине на Синају из раног XV вијека у том контексту постаје кључна Нарочито у односу на чињеницу да је синајски манастир имао метох у Кандији.[31] Прије свега, очигледно је ријеч о старијем примјеру који се не може везивати за Рицосов образац. Психологија ликова је израженија а експресија осећања даје овој икони нешто од „комнинског трагизма”. Положај фигура је динамичнији, однос мајке и дјетета пrandнији а при томе, окренути су на супротну страну од „Рицосовог модела”. Овдје се такође уочавају „страсне строфе” исписане грчким језиком преко позлате уз доњу ивицу формата. Очигледно је ова традиција била актуелна и на Истоку, што релативизује Рицосово ауторство овога типа.



Икона Богородице Страсне из манастира Свете Катарине на Синају

[28] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 294.
[29] Л. Мирковић, *Иконографске студије*, с. 345.
[30] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 297.
[31] Л. Јевсејева, *нав.дјело*, с. 97.

Осим што на њој није исписан никакав текст осим сигнатура са именима, сарајевска икона је у потпуности аналогна примјеру из Стона. На овим двјема иконама све се подудара од величине нимба, положаја фигура укључујући и позицију и мјесто анђела са атрибутима страсти. Рицосова икона из галерије у Парми такође припада овој скупини као и „Мадона из Принстона и Триптих из Барија са тетрастрофом која на латинском објашњава догматски садржај призора.

„Qui primo candidissime gaudium indixit
Ore indicat passionis signacula
Carnem Vero XPC mortale mindutus
Timens queletum talia pavet cernendo".

Дјела која према Катапану вероватно ваља приписати Рицу налазе се у Ферари, св. Марији ин вадо у Милану, у збирци Секулић у Београду, гдје недостаје строфа која постоји на икони са Патмоса, написана на грчком"[32]. „Рицосови стихови", у основи синоптички тумаче поетику иконе кроз контрасте младости и смрти а у њима се на један догматски начин слови о истинитости Христове жртве кроз невиност и страдање. Анђели са оруђима страсти играју значајну улогу у синопсису приказа. „Младенац Христос овде, као што саопштава на грчком или на латинском, детаљан текст на пољу иконе, „...у труло тело обучен, бојећи се судбине, са страхом гледа на њих". Иконографија одговара нарочитом поштовању страдања карактеристичном за позни средњи век"[33]. На свим примјерима Рицосове Богородице Страсне,приказана је озбиљног чак тужног израза лица а покрет тијела је заштитнички док својом прихвата руку заплашеног дјетета. Ипак, када се упореде са приказом из Конче и са Синаја може се уочити да је на Рицосовим иконама утисак достојанства потиснуо елементе психолошке драме. Сви примјери су веома пријатног и одмереног колорита а лазурни слојеви боје и поступно наношење слојева омогућили су студиозност и свјежину форме истовремено. Премда су очигледно сликане помоћу унапријед припремљеног помоћног калка, ефекат непосредности указује на искусног мајстора сигурне руке и елегантног цртачког манира. То је, по свему судећи, било пресудно да овај тип стекне велику популарност да би потом био копиран и од других сликара у свом и наредним раздобљима. „Андреас Рицос (1422-1492.), који се родио у Кандији у породици мајстора златара, током читавог свог живота је тесно био везан за Крит. Он је у свом стваралаштву најпотпуније остварио класични дух позног констатинопољског сликарства. Могуће да је знања о њему добио из руку Ангелоса. Познато је да је Андреас 1477. г. за велику суму купио узорке Ангелоса после смрти мајсторовог наследника, његовог брата Јована Акотантоса, такође сликара"[34].

У пројекат „Трагом баштине Митрополије дабробосанске" укључена је још једна икона Богородице Страсне из ризнице Старе цркве. Ову веома сложену верзију на иконографском али и нивоу сликарског поступка копирала је Андреа Мирнић, дипломирани сликар, дизајнер. Икона се разликује од других примјера заснованих на типу Рицоса по томе што је Богородица насликана са златном

[32] Исто.
[33] Л. Јевсејева, *нав.дело*, с. 103.
[34] Исто, с. 102.

круном. Ријеч је о синтези два иконографска фокуса: *светих страсти* и *крунисања Богородице*. Стога су приказана четири анђела: два која крунишу „Царицу Небеску” смјештена су у горњем сегменту формата и два која приносе оруђа страсти на уобичајеном су мјесту код овог типа. Анђели су нешто мањи него на другим примјерима што је било условљено бројношћу иконографских елемената. Осим што се на овом приказу уочавају готички елементи код начина обраде позлаћене круне и тролисних орнамената у гравурама нимбова, сликани дијелови су изведени на „грчки начин” а цртеж је до детаља вјеран Рицосовом. Једино је мафорион нешто тамније боје али је ријеч о незнатној разлици.



Икона Богородице

Смисао стапања два наведена иконографска фокуса дао би се докучити да нову забуну не уноси натпис на позлати. Поред уобичајених сигнатура за Богородицу и Христа са обје стране њеног ореола исписан је текст: Η ΕΛΠΊΣ ΤΩ ΚΆΤ(Ι)ΛΠΪΣΜΈΝΩΝ, што би се могло превести као „нада невољних” или „нада убогих”. Могуће да је ријеч о варијацији назива Ἑλτίς ἀπελπισμενον или промјени насталој код преписивања са неког старијег узора. Натпис се не може повезивати са византијским и средњовјековним типом „Истинска нада”[35] већ је ближе епитету који је даван типу Madre della consolazione– „Нада хришћана”[36]. На плочици поред иконе стоји да је пориjеклом са Крита, датована је на XV вијек (67×51 цм). Уколико је тачно одређено вријеме настанка, може се повезати са Рицосом

[35] Исто, с. 213.
[36] С. Ракић, *нав.дјело*, с. 194.

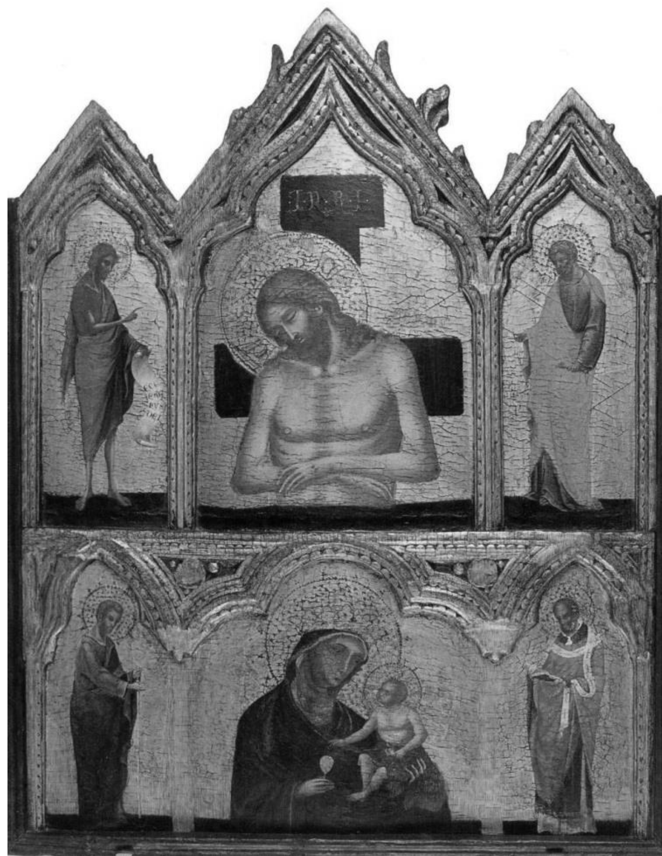
и његовим кругом. Када се анализира готичка декорација на позлати, мала је вјероватноћа да је настала на Криту. Натпис на икони и вријеме њеног постанка могли би се довести у везу са неким кризама у Италији, епидемијама и сл. Такође би се могло промишљати у правцу утицајности „просјачких калуђерских редова”[37]. Све то ипак спада у домене претпоставки али даје основ новом истраживачком правцу када је у питању карактер појединих типова икона. На крају, то постаје и оквир разумјевања иконографије Богородице Страсне у XVI и наредним вијековима, особито у Далмацији, Босни и Херцеговини. Неколико примјерака је доспјело и до Србије. „Према Вулф-Алпатову имамо шест сачуваних икона Богородице Страсне. Према Сотирију имамо у византијском музеју у Атини још две иконе овог типа, дакле свега осам икона. У Југославији нашли смо десет оваквих икона Богородице Страсне, радове итало-византијских сликара и то највише у Далмацији: један примерак у Београду (црква св. Саве), три примерка у Сарајеву (два у православној Старој цркви, а један у православној гробљанској капели), два у Шибенику (једна приватна својина Ане Бењамин, једна у православној цркви), један примерак у Дубровнику (Приватна збирка Г.Косте Страјнића), један примерак у Херцег-Новом (црква Вазнесења код Топле), један примерак у манастиру Бањи у Боки Которској, један примерак у манастиру Прасквици код Будве, један примерак на острву Лопуду (Госпа од Шуња)”[38].

У односу на запажања Лазара Мирковића треба додати да у Београду данас постоје два примјерка ове иконе: наведени у малој цркви Св. Саве и други у Легату Секулић[39]. У Далмацији се може уочити још неколико примјера: у Задру из XVI вијека која је вјеродостојна типу Рицоса; пријестона икона у сребрном окову из XVII вијека у манастиру Драговић и друга, такође у сребрном окову и из истог периода, рад Димитрија Номика[40]. Међу реликвијама цркве Светог Спиридона у Трсту налази се и једна руска икона из XVIII вијека са сребрним оковом. Такође је ријеч о типу Богородица Страсна[41]. Стога се може се закључити да је овај тип распрострањенији него што се раније мислило.

Још једна тема повезана са страдањем одликује се виолентношћу продукције у итало-критској традицији. „Христос у гробу” или Imago Pietatis подједнако је била бликса православнима и католицима. Први су у њој препознавали степен генезе иконографског типа „Цар Славе”, потекао из приказа Распећа комнинског раздобља, док је на Западу представљала фокус сцене оплакивања као веома честе у готичком сликарству. У том смислу разрјешавајућим примјером се може схватити „Готички полиптих” аутора из круга Паола Венецијана (XIV в.) који се данас налази у Галерији умјетнина у Сплиту. На горњем касетираном дијелу насликан је допојасно Христос у гробу – Imago Pietatis окружен цијелим фигурама светих Јована Крститеља и апостола Петра. У доњем сегменту приказана је Богородица са малим Христом, такође допојасно фланкирана мањим фигурама еванђелиста Луке и Николе Чудотворца. Уочљиво је то што је Христос-дијете приказан наг до појаса гдје је обмотан хематионом. Нагост Емануила представља

[37] М. Мураро, *нав.дјело*, с. 9.
[38] Л. Мирковић, *Иконографске студије*, с. 346, 347.
[39] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 297.
[40] Б. Чоловић, *нав.дјело*, с. 274.
[41] Д. Медаковић, Ђ. Милошевић, *нав.дјело*, с. 112, 113.

јасну алузију на његов потоњи лик у гробу тако да је и на један неочекивани начин тема страдања повезана са оваплоћењем.



Мотив Христа у гробу

„Мотив Пијете, тематски одређен још у VIII вијеку кроз текст Ђорђа Никомедијског *Христово свето тело положено на земљу*, појављује се у црквеним зборницима молитава: Триодиону Катанитиону и једном венецијанском епитафу. И историјски извори потврђују да је реч о мермерној плочи из Ефеса, коју је Манојло Комнен по сведочењу историчара Никите Хонијата лично на леђима пренео из цариградског пристаништа Буколеон до цркве Фара”[42]. Христос у гробу се као тема појављује у зидном сликарству и то као композиција у ниши протезиса, повезана са темом жртве а „...у Србији се најчешће среће у групи моравских цркава...”[43]. Такође је основано тумачење да је истоветни приказ на иконама повезан са службом Велике суботе те да има превасходно литургијски карактер.

[42] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 244.

[43] D. Simić-Lazar, *Le Christ de Pitie vivant l’exemple de Kalenić,* „Зограф”, vol. 20, Београд 1989, с. 521, 522.

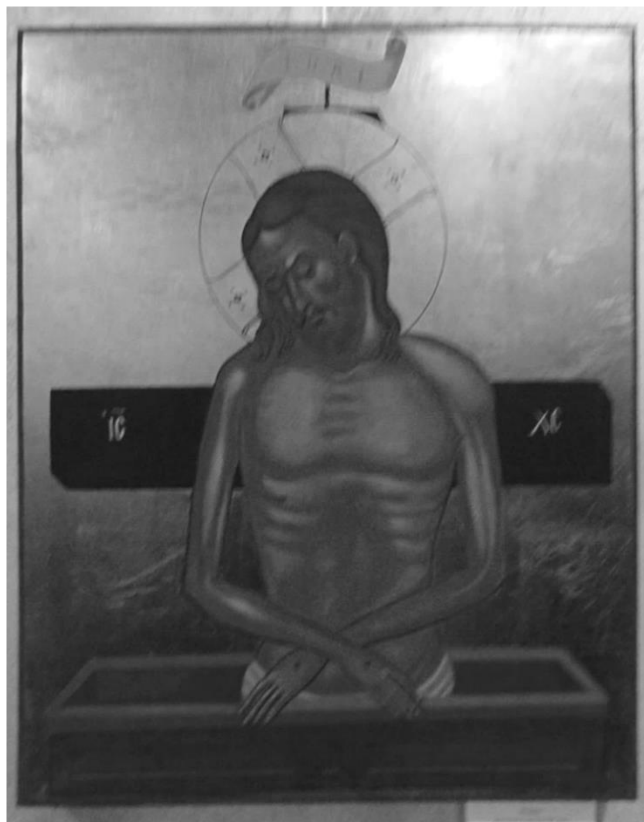
Мотив Христа у гробу појављује се и на диптисима са темом „Не ридај мене, мати" гдје на другој страни приказана Богородица која оплакује сина због чега би сваки од ова два призора као појединачне налазе превентивно требало истражити из перспективе могуће припадности овом обрасцу. Репрезентативан примјер са Истока представља диптих са краја XIV вијека из Преображенске цркве у манастиру Метеори у Грчкој. За ову тему би се могло рећи да представља чинилац повезивања источних и западних традиција: „Међутим, диптих иконица на фресци у Доњој Каменици има на крилима с једне стране Imago Pietatis, а с друге Заступницу. Овај гест Богородице је први даљи ступањ ка генези теме „скидање с крста". Усамљеност Богородице у болу за мртвим Христом претходи сцени скидања с крста. Овај тренутак се фиксира у вотивним сликама Imago Pietatis са Богородицом која му се приближава или је у положају који постоји у Распећу. Палестинске, грчке и грузинске паралеле овог лика имају и своје западњачке еквиваленте"[44]. Мотив Богородице Заступнице (која се моли) пред Христом у гробу, међутим, није искључиво питање православних икона. На минијатури из Часослова принцезе Ане, кћери Луја XI, коју је насликао Жан Коломб у другој половини XV стољећа, насликани су Христос у гробу са ранама од Распећа и ожиљцима од бичевања као и Богородица, окренута ка њему са рукама склопљених у чину молитве[45]. „Ово сећање на Крст и Распеће дословце се сачувало на многим делима итало-критског сликарства где се комбинују западњачка Пиета и византијско оплакивање са учешћем свих личности за време скидања с Крста"[46]. Да икона Христа у гробу синтетизује процес страдања у свим његовим сегментима указује мања итало-критска икона из Легата Секулић у Београду (XVI вијек).



Мотив Христа у гробу

[44] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 238.
[45] Byzantium: *Faith and Power (1261-1557),* с. 557, 558.
[46] М. Татић Ђурић, *нав.дјело*, с. 243.

Поред уобичајеног приказа са Христом, крстом и гробом уочавају се: стуб са пијетлом на врху са десне стране као алегорија Петровог одрицања као и високе мердевине чиме се евоцира догађај скидања са крста. Иза стуба је овећи бич од грана. Такође се види копље којим је прободен испод десног ребра као и трска са сунђером која је приношена његовим устима док је висио на крсту. На два клина, укуцана на попречни крак окачена су два мања бича сачињена од узица и вјероватно оштрих завршетака.



Мотив Христа у гробу

Настанак итало-критског типа Imago Pietatis приписује се Николаосу Зафурису на чијим иконама се уочавају утицаји готике и Ђованија Белинија[47]. Зафурисов тип Христа у гробу дугих је и танких руку, издуженог и аскетски мршавог тијела, дуге таласасте косе. Карнат је моделован помоћу бројних лазурних слојева чистог окера на санкиру. Икона из друге половине XV вијека са Богородицом и Јованом Богословом, настала на Криту, која се данас чува у Умјетничко-историјском музеју у Бечу, предочава типичан Зафурисов лик Христа у гробу. У том смислу пажњу привлачи веома сродан примјер из Ризнице Старе

[47] Л. Јевсејева, *нав.дјело*, с. 106.

Цркве у Сарајеву. Датована је на XV вијек, димензија 50×11цм. Мускулатура и лик обликовани су према Зафурисовом типу с тим што су освјетљења дискретнија и ухо није покривено косом. С обзиром на то да је икона очигледно конзерваторски третирана, неки лазури су могли бити одстрањени са заштитним премазом, што није утицало на општи изглед иконе. Разлика се уочава у љубичастој боји гроба док је на Зафурисовој икони насликана у тоновима окера и оранж боје. Мјесто гдје се попречни крак појављује иза фигуре са обје стране тијела, положај носа и усана, као и цртеж у цјелини, у потпуности су аналогни. Када је ова икона укључена у програм копирања сегмената умјетничке баштине Митрополије дабробосанке, тога се прихватио Аркадијуш Мајка, Пољак који данас живи у Сарајеву. Уочившти изузетност њене естетике истовремено је искусио и све потешкоће копирања умјетничког дјела иза чије се једноставности крију бројни квалитети и велико искуство примарног аутора.

Сарајевска икона Imago Pietatis свакако је рађена у maniera latina о чему свједочи натпис INRI, прикуцан за горњи дио вертикалног крака крста. У богатој ризници цркве Светог Спиридона у Скрадину постоји вриједна скупина икона „...међу којима су посебне: Imago pietatis, дјело непознатог итало-критског сликара из XV вијека, могуће и самог Николе Зафурија који је у скрадинској збирци потписао икону Богородице...”[48], према експонираности карната на тијелу ова икона је ближа „бечком примјеру”, међутим, код исликавања лица дошло је до спајања појединачних партија у један свјетлосни блок што није блиско „Зафурисовом моделу”. Ипак, могло би се промишљати у правцу варијација у оквирима истовјетне индивидуалне продукције. Истовремено, објашњење би се могло тражити и у елементима утицајности великог мајстора на ученике или сљедбенике. Дубровачка икона Христа у гробу из XV вијека обједињује уочена својства претходно наведених примјера. Освјетљење лица и косе, откривено ухо и боја гроба аналогни су сарајевском примјеру. На овој као и на икони из Скрадина, међутим, насликани су анђели са обје стране крста. Сарајевска икона Imago Pietatis насликана је без анђела. Ова икона се данас разликује од осталих примјера и по томе што јој је накнадно додат вотивни ореол од сребра израђен комбинованом техником пунцирања и филиграна. То указује на њен култни статус и поштовање које је стекла у побожној грађанској средини гдје су овакве занатске технике обраде сребра постале једна од препознатљивих традиција.

Литература

Дамико Роза, Пајић Сања, *Збирка икона и слика на дрвету у Националном музеју у Равени*, „Ниш и Византија”, vol. XIV, Ниш 2016.

Момировић Петар, *Две италокритске иконе Успењске цркве у Новом Саду*, „Зограф”, vol. 4, Београд 1972.

Мирковић Лазар, *Иконографске студије*, Нови Сад 1974.

Мураро М., *Разне фазе византијског утицаја у Венецији у Трећенту*, „Зограф”, vol. 4, Београд 1972.

Ракић Светлана, *Иконе Босне и Херцеговине XVI-XIX века*, Београд 1998.

[48] Б. Чоловић, *нав. дјело*, с. 252.

Сковран Аника, *Војвода Божидар Вуковић – Dionisio della Vechia*, „Зограф”, vol. 7, Београд 1977.

Byzantium; *Faith of Power (1261-1557),* пратећи каталог изложбе, New York 2004.

Demori-Staničić Zoraida, *Transformacija ikona pod propovjedaonicama hvarske katedrale,* „Prilozi povijestiumjetnosti”, vol. 36, No. 1, Split 1998.

Simić-Lazar Draginja, *Le Christ de Pitie vivant l'exemple de Kalenić*, „Зограф”, vol. 20, Београд 1989.

REV. CLAUDIU COTAN

The Orthodox Hierarchs in the Foreign Political Life of the Romanian Principalities

Słowa kluczowe: Prawosławie rumuńskie, Książęta rumuńscy
Keywords: Romanian Orthodoxy, Romanian Principalities

Streszczenie

Prawosławni hierarchowie w zagranicznym życiu politycznym książąt rumuńskich

Prawosławie rumuńskie z pewnością odziedziczyła tradycję bizantyńską w zakresie stosunków między państwem a Kościołem. To historyczne i kulturowe zjawisko zasadniczo przyczyniło się do wzmocnienia jedności trzech rumuńskich prowincji, chroniąc ich przed ingerencją katolickich lub muzułmańskich sąsiadów. Wierność prawosławiu było jednym ze sposobów obrony rumuńskiej tożsamości narodowej przed obcą dominacją i silnym wsparciem dla mołdawskich i wołoskich państw feudalnych, utrzymujących świadomość wspólnego etnicznego pochodzenia wszystkich Rumunów.

Abstract

The Orthodox Hierarchs in the Foreign Political Life of the Romanian Principalities

The Romanian Orthodoxy has certainly inherited the Byzantine tradition the method concerning the relations between State and Church. This historical and cultural phenomenon has essentially contributed to the strengthening of the unity among the three Romanian provinces, protecting them from the interference of their Catholic or Muslim neighbours. Orthodox faith has been one of the ways of defending the Romanian national being against foreign dominations and a strong support of the Moldavian and Wallachian feudal states, maintaining the consciousness of the common ethnic origin of all Romanians.

The Romanian Orthodoxy has certainly inherited the Byzantine tradition in as far as the relations between State and Church are concerned. This historical and cultural phenomenon has essentially contributed to the strengthening of the unity among the three Romanian provinces, protecting them from the interference of their Catholic or Muslim neighbours. Orthodox faith has been one of the ways of defending the Romanian national being against foreign dominations and a strong support of the Moldavian and Wallachian feudal states, maintaining the consciousness of the common ethnic origin of all Romanians[1].

An association between the ruling class and Church occurred in the Romanian Mediaeval Age up to their merge into a state-ecclesiastic system. Most of the times, the Metropolitan and the bishops used to be imposed by the ruler and then recognised by the Patriarchate in Constantinople. The collaboration between the prince and hierarchs has been implemented both in the open support that he granted to the Orthodox Church and in the confidence that bishops had in the princes and nobles. Foundations of places of worship, granting of very precious church vessels or donations of estates are visible elements of a close relationship between the ruling class and the Church. Many times, the prince used to be the open defender of the Church whenever the faith had to be defended against the dangers coming either from inside or from outside the Church. It is true that in the Middle Ages the Romanian Orthodox Church proved a greater tolerance towards the Catholic Church or the Protestant Churches. The princes granted a privileged statute to the clergy in the Romanian society, taking into account their role in the strengthening of morality and culture.

Rare were the moments of tension between the rulers and the Church. The moments of maxim tension between the rulers and the Church were those in the times of Iliaş Rareş in 1551 and Mihnea II[2] in 1591, who converted to Islam. While describing these events, the witnesses of the time speak about the anti-church attitudes adopted, similar to those the Byzantine chroniclers wrote about during the period of fanatic iconoclast excesses in the 8th century. The successor of Iliaş Rareş, Steven, distinguished himself through an excessive religious zeal, just to wipe out the degrading effect of his brother's Islamisation[3]. Besides the Islamic threatening, there are also the foreign religious propagandas with major political implications. The Lutheran proselytism encouraged by the Habsburg expansionism[4] and the Catholicism of the Polish Kingdom brought about dangers to which the leadership and Church answer in solidarity through an anti-proselyte activity, which affected all the non-Orthodox minorities. The anti-Orthodox activities of Prince John the Terrible, as well as that of Despot Vodă, were considered heretical by the Church as it reminded of the rule of Iliaş Rareş. These terrible events related by chronicler Azarie evoke the anti-monasticism of the Byzantine

[1] Cf.: N. Iorga, *Byzance apres Byzance*, Bucarest 1971.

[2] Idem, *Două texte greceşti privitoare la ţările noastre. Turcirea lui Iliaş Vodă Rareş (Two Greek texts concerning the Romanian Countries. Turkishness of Iliaş Vodă Rareş)*, „Revista istorică" XIX, 1933, p. 5; Idem, *La place des Roumains dans l'histoire universelle*, vol. II, Bucharest 1935, p. 104.

[3] Cf.: I. Corfus, *Documente privitoare la istoria românilor, culese din arhivele polone, secolul al XVI-lea (Documents concerning the history of Romanians, compiled from the Polish archives, 16th century)*, Bucharest 1979.

[4] Ş. Papacostea, *Moldova în epoca Reformei. Contribuţii la istoria societăţii moldoveneşti în veacul al XVI-lea (Moldova during the Reform. Contributions to the history of the Moldavian society in the 16th century)*, „Studii", XI, 4, 1958, pp. 67-71.

emperor Constantine V and describe the death of the persecutor with pathos worthy of Lactantiu. But the moment the dignitary Gaspar Gratiani, a Catholic and a foreigner not very appreciated by the Moldavians, is killed by the boyars, their deed is not overlooked, having been looked upon as a crime that cannot be forgiven. In the opinion of the time, the ruler, irrespective of his religion and ethnic origin, had to be honoured for the dignity he held as person anointed by God.

In Wallachia, the conflict with the Church is opened by Mihnea the Evil, who attacks the Orthodox clergy too, through his fight against the Craiovests boyars. Mircea Ciobanul exerts a similar pressure on the Church in 1558[5]. This state of things changed in the 17th century when the Orthodox dignitaries became defenders of Orthodoxy. The Synod from Iaşi of 1595 was an answer to the union of the Ruthens with Rome[6], while that of 1642 was a preparation of the Orthodox witness to the Protestant world[7].

Many times the hierarchs devoted to the rulers and their policy happened to follow the princes dismissed from leadership, in their exile, to foreign countries. Thus, some of the hierarchs went to Poland together with the former rulers. It is true that, wishing to achieve their own purposes, some of the hierarchs came to plot against the ruler of the country. Hierarchs like Antim Ivireanul of Oungrowallachia and Dosoftei of Moldavia openly supported the anti-Ottoman actions, so that they have been dismissed from the service as a result of their involvement in politics[8]. In these circumstances, the relationships with Poland and the contribution of the Orthodox Church in the Romanian Principalities to their perpetuation hold a special historical role, too little emphasised so far in the historiography. The Romanian-Polish relations represent an essential aspect of the historical evolution for the central European area[9].

The Polish-Lithuanian political union (1386) came across many problems at its Southern and Western frontiers, as well as in the North, because of the threatening coming from the Order of the Teutonic Knights. The victory over the Teutons at Grunwald – Tanneberg (1410) did not remove the danger, as a new conflict broke out, which ended with a new Polish victory, in 1422. Some other conflicts continued the threatening of the Teutons, so that in 1454, the Polish King Cazimir IV (1447-1492) proclaimed the enclosing of Prusia under the jurisdiction of the Polish Crown (1454). The tensions entertained by the Teuton Knights continued with a war that lasted 13 years (1454-1466), as later on, the order consolidated its position through several alliances, availing of the hesitations of the Polish kings Alexander (1501-1506) and Sigismund I

[5] Şt. Andreescu, *La politique de Mircea le Patre*, „RESEE ", X 1972, p. 115-122 ; cf. : *Şt. Ciobanu, informations sur l'histoire de Valachie du XVI-e siècle dans une œuvre hagiographique bulgare*, „Balcania", VII, 1, 1944, pp. 140,141, 149,150.

[6] A. Gudziak, *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, The Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge-Harvard 1998.

[7] Al. Elian, *Contribuţia grecească la "Mărturisirea ortodoxă" (Greek contribution to the "Orthodox witness")*, „Balcania", X, 1966, pp. 107-158.

[8] A. Pippidi, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII, (Byzantine political tradition in the Romanian Countirs in the 16th – 18th centuries)*, ed. Corint, Bucharest 2001, p. 163; V. Al. Georgescu, *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea, (Byzantium and the Romanian institutions till the middle of the 18th century)*, ed. Academiei, Bucharest 1980.

[9] O. Halecki, *Les relations polono-roumains*, „RHSEE", 2, XVIII, 1936; V. Ciobanu, *Ţările Române şi Polonia, Secolele XVI-XVI, (The Romanian Countries and Poland, 14th-16th centuries)*, ed. Academiei, Bucharest 1985.

(1506-1548). Moldavia has also been involved in these conflicts from Prince Alexander the Kind till Steven the Great.

Another threatening for the Polish-Lithuanian union was the offensive of the great duke of Moscow headed by Ivan IV the Terrible, who was trying to find one way out to the Baltic Sea for his larger and larger empire. This is why the Polish-Lithuanian union was consolidated in 1565, by adopting the same juridical-administrative organisation. The king and the Sejm incorporated three Ruthenian provinces into the Polish kingdom, held until then in Lithuania-Podlasie, Volonia and Braclav. Kiev has also become a part of the Polish kingdom. The union from Lublin, of 1569, made possible the resistance to the hostilities of the Moscow principality. The Polish king Steven Bathory (1576-1586) kept the Polish-Lithuanian union, but did not succeed in introducing Prusia in this union. Neither King Sigismund III (1587-1632) from Vasa Swedish family could bring Prusia close to the Polish-Lithuanian kingdom. The lack of a firm politics concerning Prusia helped the Hohenzollerns to build their own authoritative state and increase their influence in Germany[10], the area that would become a permanent danger for Poland.

In the 16th century, Poland is threatened both by the Ottomans, and by the Tatars' invasions. The latter one lasted till the 17th century. Poland entertained a special relationship with the Principality of Moldavia, a tangential one with Wallachia and a conflictive one with Transylvania. The most important contacts of Poland with Moldova started during the time of King Cazimir the Great (1333-1370), who extended the boundaries of Poland up to the Northern part of Moldavia. This King set up an Orthodox Metropolitan See at Halicz, where there was a large number of Romanians. Metropolitan Antoni of Halicz (+1391) ordained two Moldavian hierarchs, Joseph and Meletie, who fought for the recognition of the Metropolitan See of Moldavia by the Ecumenical Patriarchate. Prince Alexander the Kind of Moldavia (1401-1437) supported Poland in her fight against the Teutonic Order. In order to keep his relations with the Catholic kings, Sigismund, emperor of Germany and king of Hungary, Vladislav II Yagello of Poland and great duke Vitold of Lithuania, Prince Alexander sent a delegation to participate in the Council of Konstanz[11]. A new delegation participated in the Council of Ferrara – Florence, headed by Metropolitan Damian of Moldavia, of Greek origin, an apprentice of the Ecumenical Patriarch Joseph II. We find information on this participation in the work entitled *Vera Historia Unionis non verae inter Graecos et Latinos sive concilii Florentine,* by Silvestru Syropulos, the great ecclesiarch of the Ecumenical Patriarchate[12]. When signing the unification, Dimitrie Cantemir says in his work *Descriptio Moldaviae,* that Metropolitan Damian has not come to Moldavia. The Byzantine emperor John VIII the Paleologus moved the Greek Metropolitan Ioachim of

[10] O. Halecki, *L'evolution historique de l'Union polonolithuanienne,* „Le Monde Slave ", No. 2, 1926.

[11] *The Council of Constance. The unification of the Church,* translated by Louis Rapes Loomis. Edited and annoted by John Hime Mundy and Kennesly M. Woody, New York and London 1961; D. I. Manu, *Sinodul Conciliarist de la Constanţa (1414-1418) şi participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova şi Muntenia (Conciliar Council in Constanta (1414-1418) and the participation of the Orthodox Church in Moldova and Wallachia),* „Studii Teologice", year XXV, 1973, No. 5-6, pp. 377-386.

[12] V. Laurent, *Les "Memoires" du grand ecclesiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439),* Paris 1971; *Fontes Historiae Daco-Romanae IV, Scriitori şi acte bizantine, secolele IV-XV,* published by Haralambie Mihăescu, Radu Lăzărescu, Nicolae Șerban-Tanașoca, Tudor Testea, Bucharest 1982, pp. 265-383.

Agatopol, who was the supporter of the union from Florence, to Suceava. The anti-unionist manifestations and political disputes determined the Greek Metropolitan take refuge to Poland. The Archbishop of Krakow notified the Pope and the college of the cardinals that he was ready to accept the union with Rome, where he also settled soon. In Poland, they permanently tried to attract the Orthodox in the region to Uniatism and to support the churches in the Catholic propaganda in the areas with Orthodox population.

A special role both in the church and in the political life was played by Metropolitans Teoctist I (1453-1477) and George (1478-1508). Metropolitan Teoctist I was ordained in the time of Prince Alexăndrel (1452-1454) by Nicodim of Ipek, who served in the time of despot George Brancovici, as Constantinople was conquered by the Turks at the time (1453). He is mentioned as metropolitan and member of Prince Peter Aron's council (1454-1457), as in 1456, the ruler of Moldavia signed, together with the boyars of the country, a document by which they decided to pay 2,000 Hungarian gold coins as a tribute to the Ottoman Porte. He is mentioned as the first of the officials in the Prince's council in the time of Steven the Great. We emphasise the fact that this hierarch was aware of the changes taking place in Europe from a political and religious point of view. It is a well-known fact that he was a fierce anti-unionist and an adversary of the Council of Ferrara – Florence. He may have contributed to the dismissal of the Greek Metropolitan Ioachim. He also witnessed the first events of the anti-Ottoman fight. The anti-Ottoman initiatives of Steven the Great may have been part of the plan of Pope Sixt IV. The Pope's plans were somehow frustrated by the conflict in Central Europe after the death of the Czech King George Podebrady in 1471, by the disastrous defeat Uzun Hassan suffered in 1473, as well as by the attempt to convert the Russians to Uniatism through the marriage of the Byzantine Princess Sofia-Zoe Paleologina to Tsar Ivan III. Having been a supporter of the Florentine Uniatism, Sofia returned to Orthodoxy after marriage and initiated the change of Moscow into *the third Rome*. Uniatism had a lot to lose after the death of Bessarion and of the Uniate Metropolitan of Kiev, Gregory, a disciple of the famous Latin adept Isidor of Kiev, sent away by Tsar Basil II. On the eve of the outbreak of the anti-Ottoman fight by Steven the Great, the union from Florence was compromised. The disagreement between Ivan of Moscow and Cazimir of Poland made an anti-Ottoman cooperation impossible. Steven the Great received help from Pope Sixt IV (1471-1484), who cedes him the income from the indulgences at the Cathedral at Baia[13], where he had appointed Peter from Cristian-Sibiu as bishop, asked for and accepted by the ruler of Moldavia, as well as the income of the churches in Asprocastro. The two papal Bulls, *Pastoris aeternis* (1476) and *Redemptor noster* (1477) represent a unique case in the relations between Moldavia and the Holy See, as the Pope ceded the income of the Catholic cathedrals to an Orthodox

[13] The Catholic Diocese of Baia was set up by Pope John XXIII, in 1413, taking into account the marriage of Alexander the Kind of Moldova to the Polish princess Ringala, at the request and suggestion of the Polish king Vladislav and of his wife Ana. The Catholic Cathedral was built by the Prince of Moldova from 1417-1420, when Orthodox Metropolitan was Macarie, of Greek origin, former Metropolitan of Poleanina, accepted by the Prince in order to entertain the diplomatic relations with Constantinople (cf.: A. Tăutu, *Spiritul ecumenic întrre Papalitate şi români în timpul lui Ştefan cel mare (1476) – Ecumenical Spirit between Papacy and Romanians in the time of Steven the Great (1476),* [in:] *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie*. Sfânta Mânăstire Putna (*Steven the Great. Portrait in the History*. *The Holy Putna Monastery*, 2003, pp. 405-418).

prince. This does not mean that Steven the Great might have accepted the union from Florence[14]; that may not justify his patronage over Mount Athos[15], neither the sending away of the Franciscan mission from Moldova, in 1462[16].

Steven the Great hoped that his alliance with Poland was essential in the anti-Ottoman resistance, so that on 2 March 1462, he signed the treaty with Poland by which he recognised Cazimir IV as sovereign of Moldavia. Later on, he accepts to bring homage to King Cazimir IV of Poland, which was, in fact, a rite of vassalage often seen in the Middle Ages[17]. At the respective ceremony of 12 September 1485, we notice the participation of the Catholic hierarchs of Poland, while the Orthodox hierarchs were not present in Steven the Great's retinue[18]. They may have seen in the gesture from Colomeea a submission of Moldavia, which was to apply to the Orthodox Church, too[19].

---

[14] O. Halecki, *Sixte IV et la Chretiente orientale,* [in:] *Melanges Eugene Tisserant, II, Orient Chretien,* Citta del Vaticano, 1964, pp. 241-264; I. C. Filitti, *Din arhivele Vaticanului, I. Documente bisericeşti, (Archives of Vatican. Church documents),* Bucharest 1914.

[15] Ş. Andreescu, *Ştefan cel Mare ca protector al Muntelui Athos (Steven the great asprotector of Mount Athos,* „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie", A. D. Xenopol, XIX, 1982.

[16] Ş. Papacostea, *Întregiri la cunoaşterea vieţii bisericeşti a românilor în Evul mediu (secolul XIV) (Completion to knowledge on the Romanians' church life in the Middle Aegis – 14th century),* [in:] *Geneza statului în Evul mediu românesc* (*Genesis of the state in the Romanian Middle Aegis*), Cluj-Napoca 1988.

[17] J. Le Goff, *Le rituel symbolique de la vassalité,* „Pour un autre Moyen Age", 1977.

[18] On 2 March 1462, Metropolitan Teoctist of Moldova and the boyars of the country confirmed, by a separate document, the arrangement of loyalty towards the king and the Polish Crown assumed by Steven the Great, who hoped to recover Chilia in this way (cf.: Ş. Papacostea, *Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare (International relations of Moldova in the time of Steven the Great),* [in:] *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie,* (*Steven the Great and Holy. Portrait in the History*), 2003, p. 519.

[19] King Cazimir IV (1427-1492) continued the politics favourable to the Catholic Church, without obvious persecutions against the Orthodox faith. Yet, in 1481, he forbade the building and repairing of the Orthodox churches in Vilnius and Vitebsk, but did not ask for the implementation of the order. Certain religious tensions noticed in the time of Cazimir were used by tsar Ivan III (1440-1505) as a pretext to invade Lithuania, the protection of the Orthodox population having become a permanent ideological element in the politics of Moscow. The marriage of King Alexander (1501-1506) to Elena, daughter of Ivan III, improved the religious politics of the Polish state towards the Orthodox faithful. The political pressure on the Orthodox continued, especially when King Alexander tried to achieve the religious unification of Poland. Due to the importance that the Orthodox Church had in the Polish social and cultural life, kings Alexander and Sigismund I (1467-1548) had to reconfirm the old rights the Orthodox enjoyed in the time of King Jaroslav the Wise (978-1054). About the middle of the 16th century, when the Polish Republic was multi-national and multi-cultural state, the Orthodox represented 40% of the population under the jurisdiction of the Metropolitan See of Kiev-Halicz subordinated to the Patriarchate of Constantinople. The emergence of the Reform favours the Orthodox Church, which the political power sees as a supporter of the Polish state. It is also in this period that the Orthodox brotherhoods are developing, having become means of keeping the religious identity when faced with the Union promoted by the Catholic Church. The Uniation of 1596 deeply affected the Orthodox Church not only in Poland, but also in the Orthodox countries. The Catholic propaganda in the Orthodox territory has gradually acquired a greater dynamics. The Orthodox Bishop Michal Kopystensky was even excommunicated by the Catholic Bishop of Przemyśl for having passed to the Greek-Catholic Church, cf.: A. Mironowicz, *Kościół Prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001.

Yet, Metropolitan George, just like his suffrages, Bishops Basil of Roman and Ioanichie of Rădăuţi participated in the conclusion of the peace and alliance treaty between Steven the Great and Jan I Olbracht (Jan Albert), king of Poland, on 12 July 1499. This treaty from Hârlău emphasises the special role that the Orthodox hierarchs played in the princely council and in the external politics of the Prince[20]. The treaty annuls to a great extent the vassalage oath Steven the Great swore in at Colomeea. Steven the Great granted Poland a special statute in his political projects. His political line was followed by all the rulers up to Alexander Lăpuşneanu, who pays greater heed to the Ottoman Empire in his politics. The threatening of Poland continued in the time of Steven the Great's descendent, Bohdan III (1504-1517), as a result of the dispute for Pocutia[21]. King Alexander of Poland tried to include Moldavia to the Polish kingdom, but he failed, so that the future treaties, of 1510 at Camenita and Iaşi, as well as the one of 1499 do not mention anything about the relations of sovereignty of Moldavia to Poland. The treaty of 1518, which the Moldavian boyars concluded in the name of Prince Ştefăniţă, maintains, within the framework of the anti-Ottoman coalition with Poland, the same principles as the treaties of 1499 and 1510. Unfortunately, Poland became the supporter of the group of boyars opponent to Prince Ştefăniţă (1517-1527), which justifies the drastic steps taken against the traitor boyars, who were trying to submit Moldova to Poland[22].

After the Ottoman Empire conquered Hungary, as a result of the victory of Sultan Soliman the Magnific at Mohacs, a political lack of balance appeared in the centre and South-East of Europe. The role of Poland in the area increased a lot, so that the Prince of Moldova, Peter Rareş, tried to bring her closer to her Christian neighbour. An important role in this political initiative was held by Metropolitan Calistrat of Moldova (1528-1530), whom Peter Pareş sent on a diplomatic mission to Poland[23]. To the end of Peter Rareş' rule we have Gregory Roşca (1546-1551) as Metropolitan of the country, who was a cousin of his as well as a trustful man and firm supporter. The pastoral rule of this metropolitan was interrupted in 1551, when he retired from the church dignity as a result of some disagreements with Prince Ilias the Turkished (1546-1551), son of Peter Rareş, who started to persecute the Orthodox Churches and her servants[24].

---

[20] This treaty is signed by the hierarchs of Moldova together with some other 22 boyars, "counsellors of Moldova". The Orthodox hierarchs took direct part in the works of the princely council, as well as in taking decisions of great political importance.

[21] D. Ciurea, *Relaţiile externe ale Moldovei în secolul al XVI-lea (Foreign Relations of Moldova in the 16th century),* „Anuarul Institutului de istorie şi arheologie A.D. Xenopol". Annual of the A.D. Xenopol History and Archaeology Institute), Iaşi, X, 1973, cf.: M. Costăchescu, *Documente moldoveneşti de la Bogdan voievod (1504-1517) (Moldavian documents from Prince Bogdan (1504-1517),* Bucharest 1940.

[22] H. I. Ursu, *Moldova în contextul politic european (1517-1527) (Moldova in the European political context (1517-1527)),* ed. Academiei, Bucharest 1972.

[23] M. Păcurariu, *Contribuţii la istoria Mitropoliei Moldovei în secolul al XVI-lea (Contributions to the History of the Metropolitan See of Moldova in the 16th Century),* MMS, LI, 1975, issue 3-4, p. 224.

[24] The chronicler bishop Eftimie mentions the actions of prince Ilias the Turkished against the Orthodox Church, by imposing some special fees to all the clergy starting from the Metropolitan and by removing Macarie of Roman from episcopate. According to a piece of information provided by Bishop Macarie, in 1551, at the election of the new Prince of Moldova, Ştefan Rareş,

A special place in the external diplomacy of Moldova was held by Metropolitan George from Bistriţa (1551-1552), appointed Metropolitan by Prince Steven Rareş (1551-1552). Following the boyars' intrigues, Prince Steven Rareş was sent away and the throne was occupied by Alexandre Lăpuşneanu (1552-1561, 1564-1568), who punished the boyars of the Rares family for having supported another candidate. During these troubled times, Helen Brancovici, widow of Peter Rareş was killed. Metropolitan George, together with boyar Negrilă, and some other boyars persecuted by Alexander Lăpuşneanu, takes refuge to Poland. While in exile, all of them, and the Metropolitan first of all, asked both the Polish and the Turkish to remove Alexander Lăpuşneanu. Moreover, boyar Negrilă got military aid and looted the Northern part of Moldova, up to Suceava. Metropolitan George remained in Poland until Lăpuşneanu was removed. During his rule, Alexander Lăpuşneanu entrusted the metropolitan throne to Gregory II from Neamţ, who served both in the time of Despot (1561-1563), a supporter of Catholicism in Moldavia, and in that of Steven Tomşa (1563-1564). Once Alexander Lăpuşneanu came back as ruler of the country (1564-1568), Metropolitan Gregory retired, as he had anointed his adversaries as princes of the country.

We learn from the *Chronicle of Gregory Ureche* that during his second rule, Alexander Lăpuşneanu appointed Teofan as Metropolitan at Suceava, who was Macarie's disciple, a hierarch with many qualities. Unfortunately, this metropolitan suffered a lot during the rule of Prince John the Terrible (1572-1574), having been obliged to take refuge to Transylvania. The rule of Prince John brought about a terrible persecution against the Orthodox Church. The former Metropolitan George of Bistriţa, who had come back from his exile in Poland, is sentenced to death and burned alive at the prince's command (1574). It seems that in the time of Steven Rareş, who unleashed persecution against the Armenians, Prince John having also been an Armenian, Metropolitan George supported the ruler, but Prince John forgot that when he became a ruler[25]. According to the Gregory Ureche's Chronicle, the prince seemed to wish to take the Metropolitan's fortune: *They burned Metropolitan George alive, and blamed him of heavy sins, as they had heard he was rich*[26].

Yet, we notice that Prince John the Terrible enjoyed the support of Bishop Isaia of Rădăuţi (1564-1577), a scholar with exceptional intellectual knowledge, used in many diplomatic missions, about whom historian Nicolae Iorga said he *"was a great diplomat"* of the prince. As far back as his first months of rule Prince John, together with several officials of his, as well as with Bishop Isaia, swore in to the King of Poland. In 1573, Bishop Isaia participated in the meeting held at Bran, near Braşov, where he

---

brother of Iliaş, there were present "the people, bishops, and all the chiefs, the "dregatori" (ministers of the time), heads of the army and the members of the princely council". Bishop Macarie anointed the Prince with the blessing oil of the enthronement, according to the Byzantine tradition, as Metropolitan Grigore Roșca had given up the metropolitan throne; cf.: I. Bogdan, *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI (Slavonic-Romanian Chronicles in the 15th – 16th centuries)*, Edition revised and completed by P. Panaitescu, Bucharest 1959, pp. 104,105.

[25] D. C. Giurescu, *Ioan Vodă cel Vitează, (Prince John the Brave)*, Bucharest 1963, p. 25.

[26] G. Ureche, *Letopiseţul Ţării Modovei, (Chronicle of Moldova),* ed. II, revised by P.P. Panaitescu, Bucharest 1958, p. 197; M. Păcurariu, *Contribuţii la istoria Epsicopilor Romanului şi Rădăuţilor în secolul al XVI-lea (Contributions to the history of the Dioceses of Roman and Rădăuţi, in the 16th century),* MMS, issue 5-6, 1976, p. 327; cf.: N. Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a românilor (History of the Romanian Church and of the religious life of the Romanians),* ed. II, vol. I, Bucharest 1929, p. 191.

discussed with the Prince of Transylvania, Steven Bathory (1571-1575). He has also been sent to Moscow to inform Ivan the Terrible that Prince John had become the ruler of Moldavia. He came back to the country in 1574, after Prince John was killed by the Turks when defeated during the battle at Roşcani. He continued to serve in the time of Peter Şchiopul, who was a ruler very devoted to the Orthodox Church.

The enthronement of Iancu Sasul (1579-1582) as Prince of Moldavia, displeased several boyars who tried, together with Metropolitan Teofan II (1564-1572; 1578-1581; 1582-1588) and Bishop George Movilă, to topple him. Their action failed, so that they had to take refuge to Poland. Prince Iancu Sasul appointed Bishop Nicanor of Roman[27] as metropolitan *locum tenens*, to replace Metropolitan Teofan II. As soon as Prince Peter Şchiopul came back to power again, in 1582, Metropolitan Teofan returned to Moldavia, but he served only until 1588, when he retired to Dohiariu Monastery at Mount Athos, which ruler Alexander Lăpuşneanu had helped a lot during his reign. Then, Prince Petru Şchiopul raised George Movilă to the dignity of Metropolitan Bishop of Rădăuţi, who was the son of John Movilă and brother of the future rulers Ieremia and Simion. Movilă family had close political relations with Poland, where Metropolitan George seemed to have been educated, too. Many historians think his mother was Maria, daughter of Peter Rareş. During his first pastoral service (1588-1589), Metropolitan George Movilă (1595-1605) was visited at this residence at Suceava by Patriarch Sofronie of Jerusalem and Patriarch Ioachim V of Antioch[28]. This Metropolitan played a special role in the political life of Moldavia during a period when the expansionist tendencies of the three neighbouring states: Ottoman, Habsburg and Polish, were more and more obvious. After the battle at Lepanto (1571) and the formation of the *Christian League* which several Italian states joined too, the Romanian Countries were tried to be attracted too, as very precious in the geo-political ensemble. The Polish Dieta conditioned the acceptance into the League both on the ruling of the Romanian Principalities and on a free trade at the Black Sea[29]. Political tensions emerged among the Poland, Russia and Austria as each of them tried to impose her supremacy in the area, so that a united anti-Ottoman action was not possible.

As for Moldavia, the end of the 16th century strengthens her dependence on the Ottoman Porte, as well as the Polish interference encouraged by the claims of the great pro-Polish boyars. The Movila family, whose members were on the throne of Moldova now, represented the triumph of the new political conception, that is the consolidation of the nobly regime.[30] It is in this tendency that the pastoral service of Metropolitan George Movilă is enclosed, as he entertained special relations with Princes Peter Şchiopul and Ieremia and Simeon Movilă, his brothers. While Bishop of Rădăuţi, he changed letters with church personalities of his time, both Orthodox and Catholic. In 1584, he sends Pope Gregory XIII a letter by which he asks him not to impose the new calendar Catholics from Moldavia, so that they may continue to celebrate the great

[27] M. Păcurariu, *Contribuţii la Istoria Mitropoliei Moldovei în secolul al XVI-lea (Contributions to the History of the Metropolitan See of Moldova in the 16th Century)*, MMS, issue 3-4, 1975, pp. 221-257.

[28] Idem, *Contribuţii la istoria Episcopiilor Romanului şi Rădăuţilor în secolul al XVI-lea (Contributions to the history of the Dioceses of Roman and Rădăuţi in the 16th century).*

[29] P. P. Panaitescu, *Istoria Poloniei – curs*, Bucharest 1940-1941, p. 428.

[30] S. De Zotta, *Ştiri noi despre Movileşti, (New information on the Movila family)*, „Arhiva genealogică” (Genealogic Archives), II (1913), Oct-Dec., Iaşi, p. 238.

feasts together[31]. This is why he was accused of Catholicism, although it was through him that the prestige of the Church of Moldavia increased.

Not contended with the reign of Iancu Sasu (1579-1582), who was a Lutheran, the members of Movila family, among whom Bishop George Movilă, as well as Metropolitan Teofan and monk Teodosie Barbovschi, take refuge to Poland. Bishop George Movilă and Metropolitan Teofan remained close to Prince Peter Şchiopul, helping him to get his second reign[32]. As Metropolitan, on 2 February 1590, George Movilă anointed son of Peter Şchiopul as ruler of the country, with the Patriarchs of Constantinople, of Antioch and of Jerusalem present at the ceremony[33]. The reign of Aron the Tyrant (1591-1592) troubled the political life, bringing about social instability in Moldavia, which perpetuated in the time of the following Princes Alexander the Evil (1592), Peter the Kazakh (1592) and Steven Răzvan (1595). In 1595, before taking refuge to Poland together with some other boyars, Metropolitan George went to Tyrol and tried to bring Steven, son of Peter Şchiopul, back into the country. In fact, the Metropolitan exiled himself in 1591, together with Peter Şchiopul settling first in Tyrol, where entertained relations with Catholic official personalities, among whom Cardinal Montalto[34].

The reign of Ieremia Movilă (1595-1600) brought peace and quiet to the pastoral service of Metropolitan George who became the main counsellor of the Prince at the end of the 16th century and beginning of the 17th.[35] Things changed when the ruler of Wallachia, Michael the Brave, united the three Romanian Principalities. The conquering of Moldavia by Michael the Brave, made the Movilas take refuge to Poland, as well as Metropolitan George Movilă, and Bishops Agafton of Roman and Teodosie Brabovschi. The Romanian Principalities tried to get the support of Poland or Austria to face the Ottoman threatening.

In this political action, the dignitaries were also supported by the Orthodox hierarchs. One example in this regard was Metropolitan Mitrofan, a person very close to Prince Aron (1592-1595), whom the Prince sent to Emperor Rudolf II of Germany (1576-1612) with a submission statement, as the *Holy League* had just been set up. The same Metropolitan was a member of a delegation together with Vornic (minister of the time) Cârstea, who tried an alliance with Poland[36]. In 1595, Prince Michael the Brave tried, just like Prince Aron, an alliance with Poland, against the Ottoman threatening. The delegation of the Romanian prince also included a Bishop, as the Romanians asked the intervention of the Pope for creating a Christian anti-Ottoman unit. In 1598, Metropolitan Eftimie of Wallachia (1594-1602) signs, together with Michael the Brave

[31] D. Dan, *Cronica Episcopiei de Rădăuţi (Chronicle of the Diocese of Rădăuţi)*, Viena 1912, p. 53.
[32] N. Iorga, *Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a românilor (History of the Romanian Church and of the religious life of the Romanians)*, vol. I, Bucharest 1929, p. 193.
[33] Idem, *Oameni şi fapte din trecutul românesc I., O familie domnească în exil (People and deeds in the Romanian past. A princely family in exile)*, Bucharest 1929, F., year X, p. 21.
[34] I. V. Dură, *Figuri de ierarhi moldoveni: mitropolitul Gheorghe Movilă, (Moldavian hierachs: metropolitan Gheorghe Movilă)*, BOR, issue 1-2, 1971, p. 199.
[35] D. Ciurea, *Despre Ieremia Movilă şi situaţia politică a Moldovei la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului XVII-lea (On Ieremia Movilă and the political situation at the end of the 16th century and beginning of the 17th)*, „Studii şi cercetări ştiinţifice istorice" (History Studies and Research), year VIII (1957), fascicle 2.
[36] I. Corfus, *Mihai Viteazul şi polonii – cu documente inedite în annexe (Michael the Brave and the Polish people – with inedited documents in the annexes)*, Bucharest 1937, p. 11; N. Iorga, *Istoria lui Mihai Viteazul (History of Michael the Brave)*, ed. Militară, Bucharest 1968.

and some other boyars, a treaty of alliance with Emperor Rudolf II. In fact, after the removal of Michael the Brave, Metropolitan Eftimie became very close to Prince Simion Movilă (1500-1601; 1601-1602). After the latter lost the throne, he took refuge to Moldova, wherefrom he sent messengers and letters to Sigismund III of Poland (1587-1632) and to hetman (minister of the time) Jan Zamoyski to receive political support in favour of Simion Movilă[37]. A similar role in the political life of Wallachia was played by Bishop Luca of Buzău who participated in the diplomatic mission from Alba Iulia city, where, in 1595, a treaty of alliance with Prince Sigismund Bathory of Transylvania was signed. In 1597, the same hierarch is sent on a mission to the tsar of Russia, Feodor (1594-1598), son of Ivan the Terrible, to ask for help against the Turks.

The conquest of Moldavia by Michael the Brave obliged Prince Ieremia Movilă and a series of boyars to take refuge to Poland. They were followed by Metropolitan George Movilă accompanied by the other bishops. On 9 May 1600, Metropolitan George and a few Moldavian boyars addressed a letter to the Polish hetman Stanislaw Zolkiewski whom they asked to help Ieremia Movilă besieged by Michael the Brave at Hotin[38]. While trying to re-organise the Orthodox Church in Moldavia, Michael the Brave asked the refugee hierarchs to come back to the country, but they did not obey the invitation[39]. Therefore, Michael the Brave appointed Dionisie Ralli as Metropolitan *locum tenens*, a descendent of a well-known Greek-Byzantine family, who took refuge to Wallachia, because of the Turks[40]. This one convened a council where the participant bishops appointed new hierarchs to replace those fled to Poland. In Transylvania, too, after the removal of Cardinal Andrei Bathory, supported by Poland, the Orthodox Church acquired greater freedom. It is true that in the time of Michael the Brave the Catholic Church enjoyed rights and freedom, so that Vatican considered him a great fighter against the Ottomans[41].

The Bulgarian, Greek and Serb clergy supported Michael the Brave's actions, whom they considered to be a potential liberator of the Balkans. The Bulgarian Orthodox Church headed by the Archbishop of Ohrid started to take active part in the political life at the end of the 16th century. The Bulgarian bishops participated in the negotiations with the Emperor Rudolf II (1576-1612), with Sigismund Bathory of Transylvania (1581-1602) and Michael the Brave of Wallachia (1593-1601). The military campaign Michael the Brave unfolded in 1598 in the South of the Danube River affected many Bulgarian families who, faced with the Turks' threatening, took refuge to Wallachia, and even Metropolitan Dionisie Ralli of Târnovo was obliged to flee to the North of the Danube River. Many uprisings broke out in Bosnia and Muntenegru, which fact proves that the Ottoman Empire was in a political-military decline.

---

[37] N. Şerbănescu, *Mitropoliţii Ungrovlahiei (Metropolitans of Ungro-Wallachia),* BOR, year LXXVII, 1959, pp. 7-10, 722-826.

[38] P. P. Panaitescu, *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul (Documents concerning the history of Michael the Brave),* Bucharest 1936, p. 108; idem, *Mihai Viteazul (Michael the Brave),* Bucharest 1936, p. 186.

[39] Ibidem, pp. 109,110.

[40] N. Iorga, *Metropolitan Dionisie Ralli (Metropolitan Dionisie Ralli)*, "Revista istorică" (History magazine), issue 5, 1929, pp. 26-35.

[41] N. Grigoraş, *Mihai Viteazul, 375 ani de la prima unire politică a Ţărilor Române (Michael the Brave, 275 years since the first political unification of the Romanian Principalities),* MMS, issue 5-8, 1975, p. 392.

The political situation in the end of the 16th century favoured Catholics' proselyte activity in the territory of the Orthodox Slavs living in the South of the Danube River. The influence of the Catholics in the Ottoman Empire increased gradually. The Franciscan missionaries, who were very active in Bosnia, had great success in Bulgaria too, where their leader, Solinat, became bishop of Sofia in 1601. In the middle of the 17th century, two Catholic Metropolitan Sees were set up in Sofia and Marcianopolis, with dioceses in Nicopole, Skoplje and Ochrid. Petar Parcevic (1656-1674), one of Catholic bishops, born in Ciprovec, a strong Catholic centre in Bulgaria, became a national leader in the anti-Ottoman fight. In fact, from 1630-1640, the representatives of the Slavs in the Balkans tried to persuade Ferdinand II of Austria and Sigismund III of Poland to start the war against the Turks. Prince Matei Basarab of Wallachia, a great anti-Ottoman, was invited to lead Bulgaria conquered and liberated by the Ottomans. Bishop Petar Parcevic headed a few messengers to the Polish king Vladyslav, in 1648, to organise a Polish intervention in favour of the Slavs in the Balkans[42].

The reign of Michael the Brave had an important influence over the Orthodox living in the Polish kingdom. King Sigismund III Vasa of Poland was an ardent Catholic and supporter of the Catholic proselytism that the Jesuits unfolded among the Orthodox faithful[43]. He saw the actions of Michael the Brave as direct threatening Poland. In fact, his counsellor, Peter Skarga, writer and preacher, criticised openly in the Polish Dieta, those who encouraged Michael's actions. The support and propaganda in favour of the Romanian Prince worried Zamoyski a lot, as the Orthodox submitted to Poland considered him to be the defender of Orthodoxy. The acceptance of the Uniatism by part of the Orthodox after signing the documents of the synod of Brest-Litovsk caused great discontent and turmoil to the other Orthodox who started to look upon the Polish kingdom with great distrust. Given the new political situation, the setting up of the Patriarchate of Moscow (1589) was a direct threatening for the Catholic Poland, due to the large number of Orthodox they had in their jurisdiction and whom they wanted to bring closer to them. Constantin Ostrogski, cease – prince of Ostrog and Prince of Kiev, protector of the Orthodox world in the Polish-Lithuanian state, did not take part in this political project, as he had become an adversary of Rome[44]. An essential part in the disputes on the union in Brest-Litovsk was played by Nicefor the Theacher too, the exarch of the Patriarchate of Constantinople and a fierce opponent of Catholicism, and open supporter of Prince Aron and Michael the Brave. Maybe it was through him that Michael the Brave befriended with Constantin Ostrogski. The Romanian Prince was seen in Poland as a true defender of the Orthodox Christianity, both against Uniatism and against Islam[45].

After the removal of Michael the Great, Poland succeeds – through the Movila family – in imposing her control over Moldavia and Wallachia, which she regarded as belonging to her. Jan Zamoyski would even try, after Ieremia Movila's refuse to swear

---

[42] F. Dvornik, *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană (The Slavs in the European History and Civilization),* translated by Diana Stanciu, ed. All, Bucharest 2001, pp. 316,317.

[43] Peter Skarga and his group opposed, within the Polish Dieta of 1607, the granting equal rights to the confessional dissidents on the basis of the implementation of *liberum veto* process.

[44] K. Tyszkowski, *Stosunki ks. Konstantego Wasyla Ostrogskiego Z Michałem hospodarem multanskim,* Lwów 1925, p. 6; E. Likowski, *Unia brzeska 1596*, ed. II, Kraków 1896, p. 49.

[45] I. Corfus, *Mihai Viteazul şi polonii – cu documente inedited in annexe (Michael the Brave and the polish people – with inedited documents in the annexes),* Bucharest 1937, p. 126.

in, which meant, in fact, the unification of Moldova with the Polish Kingdom, to impose a Polish Prince on the throne of Wallachia[46].

From the 16-17th centuries, after the fall of Constantinople, the Romanian Princes assume, little by little, the position of protectors of the Church and of the entire Eastern Christianity, held before by the Byzantine emperors. The donations to the Holy Places are larger in number now, mostly to Mount Athos, and printing in several languages is developing in Wallachia for the entire Balkan and Oriental Christianity.

Yet, the Byzantine character of the Romanian religious life starts to differ from the original Greek through the tolerance towards various directions of thought coming from the Occident, promoted by the Reform and Counter-Reform. Parallel with the increase of the Greek influence a Christian culture in the national language is developing[47]. It is in this context that a special important role in the support granted to the Orthodox Church of Poland affected by Uniatism, was played by Moldavia. From 1596-1632, the Orthodox Church from the Polish kingdom was under the strict control of the special authorities and laws issued by king Sigismund III. The attempts to re-organise the Metropolitan See of Kiev come across great difficulties in the time of Metropolitans Yov Boretsky (1620-1631) and Isaia Kopinsky (1631-1632), but it enjoys success through the Romanian Metropolitan Peter Mohyla (1633-1647). Under his leadership, the Orthodox Church is recognized by the state and considered equal with the Greek Catholic Church. Having had a good command of the Western culture and having been an Orthodox faithful, Peter Mohyla achieves an exceptional synthesis marking the Ukrainian religious life and culture[48]. The setting up of the Ukrainian state under the leadership of hetman Bohdan Khmelnytsky (1648-1657) changed Orthodoxy into official religion. The conflicts between Poland and Moscow involved Ukraine too, which was divided into the Western part loyal to Poland and the Oriental one, faithful to Moscow, a phenomenon that generated a permanent religious conflict, perpetuated till today.

Certainly, the pastoral service of Peter Mohyla brings about new aspects in the Romanian – Polish relations. First of all, it is by the Confession of faith approved by the Council of Iaşi, in 1642, which becomes a norm of faith for the Orthodox, as well as by the attempt to achieve a political rapprochement between Poland and Moldova. Metropolitan Peter Mohyla, a close friend of the worthy Metropolitan Varlaam of Moldova, interceded the marriage of Vasile Lupu's daughter to the Lithuanian Calvin noble Janusz Radzwiłł[49]. In fact, this is the most fruitful period concerning the cultural collaboration between the Metropolitan See of Kiev and the Romanian Principalitie.[50].

[46] C. A. Bobicescu, *Pe marginea raporturilor lui Jan Zamoyski cu Moldova şi Ţara Românească, (On the relations of Jan Zamoyski with Moldova and Wallachia),* „Studii" (Studies), 2002, p. 201.
[47] N. Ş. Tanaşoca, *Bizanţul şi românii, Eseuri, studii şi articole, (Byzantium and the Romanians. Essays, studies and articles),* ed. Fundaţiei PRO, Bucharest 2003, p. 21.
[48] O. A. Kravchenko, *Eglise Orthodoxe en Ukraine après l'union de Brest,* „Irenikon", issue 2, 1992, p. 182; I. Vlasovsky, *Outline history of the Ukrainian Orthodox Church,* vol. I, New York 1974, p. 253.
[49] Maria, daughter of Prince Vasile Lupu rebuilt an old wooden church in Kejdani locality, near Vilnius and bequeathed her fortune to be used for helping a series of monasteries in Ukraine and the Orthodox Brotherhood in Vilnius. Prince Ştefan Petriceicu who lived in Romania for a time has also helped Orthodox churches and monasteries.
[50] Ş. S. Gorovei, *Petru Movilă. Contribuţii (Petru Movilă. Contributions),* MMS, issue 10-12, 1981, pp. 704-716; P. P. Panaitescu, *L'influence de l'oeuvre de Pierre Moghil, archeveque de*

In Wallachia, Metropolitan Teofil (1636-1648) and Prince Matei Basarab (1632-1654) entertained close relations with Peter Mohyla[51]. We can say that Metropolitan of Kiev, who was also a leader of the Orthodox Brotherhood of Lvov, achieved a true plan of cultural Orthodox unity in the Polish-Ukrainian-Romanian region.

The case of Metropolitan Dosoftei (1671-1674; 1675-1686) of Moldavia is different in the church history. The activity of this hierarch was related, to a great extent, to Poland. First of all, it was in Poland that he attended the courses of the school of the "Falling Asleep of the Mother of God" Orthodox Brotherhood School in Lvov, which has always received the assistance of the Moldavian princes. Metropolitan Dosoftei was one of the hierarchs with a good command of the Polish language, having accompanied Prince Steven Petriceicu in 1674, when they took refuge together in Poland. One year before, in 1673, Dosoftei printed *The Psalter Book in Verses*, which was certainly a cultural event within the artistic trend launched by the Catholic monk Jan Kochanowski (1530-1584), one of the most outstanding Polish poets[52].

In 1686, as a result of the outbreak of the Turkish-Polish war, the Polish king Jan Sobieski (1674-1696) tried to attract Constantin Cantemir, Prince of Moldavia, to his side. The Polish attempt failed, but when withdrawing from Moldavia, Metropolitan Dosoftei went into exile too, and stopped at Stryi city, near Jolkevnesterov, today's Ukraine. Far from his country, Dosoftei continued his scholarly activity, translating many works from Neo-Greek into Romanian or Russian Slav, at the request of Metropolitan Varlaam of Kiev or of Patriarch Ioachim of Moscow.

From the 18th century on, the relations with Poland start gradually to decrease. The increase of the role Russia played in this part of Europe turned it into a threatening force for Poland, as well as for the Ottoman Empire, so that little by little, the Romanian Principalities had to take into account the new European power. Yet, the Romanian Principalities continued to be the link between Poland and the Ottoman Empire, two former European powers, threatened by the stronger neighbours now: Russia, Austria and Prusia[53]. So, in these circumstances, we cannot speak anymore of an involvement of the Orthodox hierarchs in the relations with Poland, especially since Moldavia and Wallachia come to be under the Phanariote control imposed by the Ottomans. Little by little, Russia will assume the role of defender of the Orthodox people in the Ottoman Empire, as well as in Poland. Starting from the 18th century, the Polish were allowed access to functions and dignities. The division of Poland in 1772, when Russia acquired the territories inhabited by the Orthodox, brought about an improvement of the statutes of the Orthodox Church. The following divisions of Poland dissolved the Polish state included in the Russian Empire, Prusia and Habsburg Empire.

The political influence exerted by Poland over Moldavia and Wallachia brings about political and social similes. The Moldavian boyars start borrowing the type of titles of the Polish nobles. Having been a vassal, the Prince of Moldavia has his own

---

Kiev dans les Principautes roumaines, Paris 1926; M. Ruffini, *L'influsso di Pietro Movila nei Principati romeni,* „Oiekoumenikon", Roma 1968, issue 1, pp. 209-248.

[51] I. V. Dură, *Biserica din Ţara Românească în epoca lui Matei Basarab (The Church in Wallachia in the time of Matei Basarab),* BOR, issue 5-6, 1971, pp. 577-592.

[52] Ş. Ciobanu, *Versuri poloneze necunoscute în opera mitropolitului Moldovei, Dosoftei ((Polish unknown poems in the work of Dosoftei, Metropolitan of Moldova),* Bucharest 1940.

[53] V. Ciobanu, *Relaţiile politice româno-polone între 1699 and 1848 (the Romanian – Polish political relations from 1699 to 1848,* ed. Academiei, Bucharest 1980.

place in the Polish Dieta, where he is called to participate[54]. Besides this influence, a strong relationship with the Slav Byzantine area is still preserved especially through the Orthodox Church. The religious literature and iconography borrow from the flourish style of Manasses. The Romanian Principalities are a true bridge both between the Byzantine culture and tradition and between the Polish-Lithuanian and Ukrainian regions. The historical chronicles of the 16th century are drafted by clergy, official writers, following the command of the princes, in accordance with the Byzantine works, in the Slavic language. The chronicles in the Romanian language appear in the 17th century, influenced by similar Polish works[55].

By the end of the 16th century the authority of the prince diminishes. The idea of dynastic legitimacy disappears from Moldavia and Wallachia almost at the same time with the disappearance of the Yagellons that brought about the final victory of the principle of elective monarchy in Poland. This phenomenon explains the brilliant career of chancellor Jan Zamoyski and the prestige he enjoyed with the Polish nobility. A similar way is followed by the members of the Movila family, who take refuge to Poland in 1581, as a result of their opposition to Prince Iancu Sasu, adopting the same strategy ten years later too, as a reaction to the rule of Peter Cazacu (1592). The rapprochement of these boyars to Poland allows the Polish nobles to have estates in Moldavia, while the Prince would protect the Catholic religion. In the time of Miron Barnovski Movilă (1626-1629; 1633) greater care is taken of the Orthodox Church, visible through the protection the monasteries and monastic life enjoyed[56].

From the 17th century forward, the Greek influence increases in the Romanian Principalities due to the many counsellors whom the princes appointed by the Ottoman Porte bring with them. As a predictable consequence the reaction of the native boyars appears, who had close relationship both with the Polish nobles and with those from Transylvania. After the decay of Poland, the orientation to Russia, an adversary of the Ottoman Empire becomes a political must. The Phanariote rulings imposed have considerably diminished both the political and religious contacts with Poland. Due to her presence in the many anti-Ottoman wars, Russia would be present in the Romanian Principalities almost throughout the 18th century. In fact, little by little, Russia changed into a major threat to the Polish state, too.

Certainly, the Orthodox faith and tradition have been preserved both in the Romanian Principalities and in the Polish-Lithuanian Commonwealth through the many visits and journeys that various patriarchs and hierarchs made. Very well-known is the activity of Patriarch Teofanes III of Jerusalem (1608-1644) in the Polish territories. In order to strengthen Orthodoxy in Poland, the hierarchs from Moldova also used to ordain hierarchs from among the Ruthenians. This is why in 1539, King Sigismund I (1506-1539) appoints Macarie of Lvov as Bishop to the Orthodox priests from Poland and Ruthenia. Prince Alexander Lăpuşneanu builds an Orthodox church in Lvov dedicated to the "Falling Asleep of the Mother of God", finished in 1559. Damaged by

[54] G. I. Brătianu, *Sfatul domnesc şi Adunarea stărilor în Principatele Române (The Council of the country and the assembly of the classes in the Romanian Principalities),* ed. Enciclopedică, Bucharest 1995, pp. 119,120.
[55] P. P. Panaitescu, *Influenţa polonă în opera şi personalitatea cronicarilor Grigore Ureche şi Miron Costin (The Polish Influence in the Work and Personality of Chroniclers Grigore Ureche and Miron Costin),* „Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice", series 3, IV.
[56] G. I. Brătianuu, *Sfatul domnesc şi Adunarea stărilor în Principatele Române*, p. 155.

fire, it was rebuilt with the help of Prince Peter Şchiopu and of the Movila family. Bishop Mardarie of Rădăuţi (1591/1592-1595) seemed to have been of Ruthenian origin, as he had also been the abbot of a monastery in Galicia[57].

All these events contributed to the preservation of a Byzantine spirit, uniting the South of the Danube River with the Polish territories, as well as to the deepening of certain characteristic features of the spirituality and culture of these regions. The Orthodox liturgical rite has also been a bond between the Orthodox experience and witness.

Bibliography

Sources

Corfus Ilie, *Mihai Viteazul şi polonii – cu documente inedited in annexe (Michael the Brave and the polish people – with inedited documents in the annexes),* Bucharest 1937.

Costăchescu Mihai, *Documente moldoveneşti de la Bogdan voievod (1504-1517) (Moldavian documents from Prince Bogdan (1504-1517),* Bucharest 1940.

Fontes Historiae Daco-Romanae IV, Scriitori şi acte bizantine, secolele IV-XV, published by Haralambie Mihăescu, Radu Lăzărescu, Nicolae Şerban-Tanaşoca, Tudor Testea, Bucharest 1982, pp. 265-383.

Panaitescu Petre P., *Documente privitoare la istoria lui Mihai Viteazul (Documents concerning the history of Michael the Brave),* Bucharest 1936.

The Council of Constance. The unification of the Church, translated by Louis Rapes Loomis. Edited and annoted by John Hime Mundy and Kennesly M. Woody, New York and London 1961.

Literature

Andreescu Ştefan, *La politique de Mircea le Patre*, „RESEE", X 1972, pp. 115-122.

Andreescu Ştefan, *Şt. Ciobanu, informations sur l'histoire de Valachie du XVI-e siècle dans une œuvre hagiographique bulgare*, „Balcania", VII, 1, 1944, 140-141, pp. 149,150.

Andreescu Ştefan, *Ştefan cel Mare ca protector al Muntelui Athos (Steven the great asprotector of Mount Athos,* „Anuarul Institutului de Istorie şi Arheologie", A. D. Xenopol, XIX, 1982.

Bogdan Ioan, *Cronicile slavo-române din secolele XV-XVI (Slavonic-Romanian Chronicles in the 15th-16th centuries),* Edition revised and completed by P. Panaitescu, Bucharest 1959, pp. 104,105.

Bobicescu Cristian Antim, *Pe marginea raporturilor lui Jan Zamoyski cu Moldova şi Ţara Românească, (On the relations of Jan Zamoyski with Moldova and Wallachia),* „Studii" (Studies), 2002, p. 201.

Brătianu Gheorghe I., *Sfatul domnesc şi Adunarea stărilor în Principatele Române (The Council of the country and the assembly of the classes in the Romanian Principalities),* ed. Enciclopedică, Bucharest 1995, pp. 119,120.

Ciobanu Ştefan, *Versuri poloneze necunoscute în opera mitropolitului Moldovei, Dosoftei (Polish unknown poems in the work of Dosoftei, Metropolitan of Moldova),* Bucharest 1940.

Ciobanu Veniamin, *Relaţiile politice româno-polone între 1699 and 1848 (the Romanian – Polish political relations from 1699 to 1848,* ed. Academiei, Bucharest 1980.

---

[57] I. I. Nistor, *Ctitorii româneşti în Polonia and Ucraina (Romanian Foundations in Poland and Ukraine),* „Codrul Cosminului", Cernăuţi vol. VIII, 1933-1934.

Ciobanu Veniamin, *Ţările Române şi Polonia, Secolele XVI-XVI, (The Romanian Countries and Poland, 14th-16th centuries),* ed. Academiei, Bucharest 1985.

Ciurea Daniel, *Despre Ieremia Movilă şi situaţia politică a Moldovei la sfârşitul secolului al XVI-lea şi începutul secolului XVII-lea (On Ieremia Movilă and the political situation at the end of the 16th century and beginning of the 17th),* „Studii şi cercetări ştiinţifice istorice" (History Studies and Research), year VIII (1957), fascicle 2.

Ciurea Daniel, *Relaţiile externe ale Moldovei în secolul al XVI-lea (Foreign Relations of Moldova in the 16th century),* „Anuarul Institutului de istorie şi arheologie A.D. Xenopol". (Annual of the A.D. Xenopol History and Archaeology Institute), Iaşi, X, 1973.

Corfus Ilie, *Documente privitoare la istoria românilor, culese din arhivele polone, secolul al XVI-lea (Documents concerning the history of Romanians, compiled from the Polish archives, 16th century),* Bucharest 1979.

Dan Dimitrie, *Cronica Episcopiei de Rădăuţi (Chronicle of the Diocese of Rădăuţi),* Viena 1912.

Dură Ion V., *Biserica din Ţara Românească în epoca lui Matei Basarab (The Church in Wallachia in the time of Matei Basarab),* BOR, issue 5-6, 1971, pp. 577-592.

Dură Ion V., *Figuri de ierarhi moldoveni: mitropolitul Gheorghe Movilă, (Moldavian hierachs: metropolitan Gheorghe Movilă),* BOR, issue 1-2, 1971, p. 199.

Dvornik Francis, *Slavii în istoria şi civilizaţia europeană (The Slavs in the European History and Civilization),* translated by Diana Stanciu, ed. All, Bucharest 2001 pp. 316,317.

Elian Alen, *Contribuţia grecească la "Mărturisirea ortodoxă" (Greek contribution to the "Orthodox witness"),* „Balcania", X, 1966, pp. 107-158.

Filitti Ioan C., *Din arhivele Vaticanului, I. Documente bisericeşti, (Archives of Vatican. Church documents),* Bucharest 1914.

Georgescu Valetin Al., *Bizanţul şi instituţiile româneşti până la mijlocul secolului al XVIII-lea, (Byzantium and the Romanian institutions till the middle of the 18th century),* ed. Academiei, Bucharest 1980.

Giurescu Dinu C., *Ioan Vodă cel Vitează, (Prince John the Brave),* Bucharest 1963.

Goff Jacques, *Le rituel symbolique de la vassalité,* „Pour un autre Moyen Age", 1977.

Grigoraş Neculai, *Mihai Viteazul, 375 ani de la prima unire politică a Ţărilor Române (Michael the Brave, 275 years since the first political unification of the Romanian Principalities),* MMS, issue 5-8, 1975, p. 392.

Gorovei Ştefan S., *Petru Movilă. Contribuţii (Petru Movilă. Contributions),* MMS, issue 10-12, 1981, pp. 704-716.

Gudziak Boris A., *Crisis and Reform. The Kyivan Metropolitanate, The Patriarchate of Constantinople and the Genesis of the Union of Brest*, Cambridge-Harvard 1998.

Halecki Oscar, *Les relations polono-roumains,* RHSEE, 2, XVIII, 1936.

Halecki Oscar, *L'evolution historique de l'Union polonolithuanienne,* „Le Monde Slave", No. 2, 1926.

Halecki Oscar, *Sixte IV et la Chretiente orientale* [in:] *Melanges Eugene Tisserant, II, Orient Chretien*, Citta del Vaticano, 1964, pp. 241-264.

Iorga Nicolae, *Byzance apres Byzance*, Bucarest 1971.

Iorga Nicolae, *Două texte greceşti privitoare la ţările noastre. Turcirea lui Iliaş Vodă Rareş (Two Greek texts concerning the Romanian Countries. Turkishness of Iliaş Vodă Rareş),* „Revista istorică" XIX, 1933.

Iorga Nicolae, *Istoria Bisericii Româneşti şi a vieţii religioase a românilor (History of the Romanian Church and of the religious life of the Romanians),* ed. II, vol. I, Bucharest 1929.

Iorga Nicolae, *Istoria lui Mihai Viteazul (History of Michael the Brave),* ed. Militară, Bucharest 1968.

Iorga Nicolae, *La place des Roumains dans l'histoire universelle,* vol. II, Bucharest 1935.

Iorga Nicolae, *Metropolitan Dionisie Ralli (Metropolitan Dionisie Ralli),* „Revista istorică" (History magazine), issue 5, 1929, pp. 26-35.

Iorga Nicolae, *Oameni şi fapte din trecutul românesc I., O familie domnească în exil (People and deeds in the Romanian past. A princely family in exile),* Bucharest, 1929, F., year X, p. 21.

Kravchenko Oleg A., *Eglise Orthodoxe en Ukraine après l'union de Brest,* „Irenikon", issue 2, 1992, p. 182.

Laurent Vitalien, *Les "Memoires" du grand ecclesiarque de l'Eglise de Constantinople Sylvestre Syropoulos sur le Concile de Florence (1438-1439),* Paris 1971.

Likowski Edward, *Unia brzeska 1596,* ed. II, Kraków 1896.

Manu Dănuţ I., *Sinodul Conciliarist de la Constanţa (1414-1418) şi participarea Bisericii Ortodoxe din Moldova şi Muntenia (Conciliar Council in Constanta (1414-1418) and the participation of the Orthodox Church in Moldova and Wallachia),* „Studii Teologice", year XXV, 1973, No. 5-6, pp. 377-386.

Mironowicz Antoni, *Kościół Prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej,* Białystok 2001.

Nistor Ion I., *Ctitorii româneşti în Polonia and Ucraina (Romanian Foundations in Poland and Ukraine),* „Codrul Cosminului", Cernăuţi vol. VIII, 1933-1934.

Panaitescu Petre P., *Influenţa polonă în opera şi personalitatea cronicarilor Grigore Ureche şi Miron Costin (The Polish Influence in the Work and Personality of Chroniclers Grigore Ureche and Miron Costin),* „Analele Academiei Române. Memoriile secţiei istorice", series 3, IV.

Panaitescu Petre P., *Mihai Viteazul (Michael the Brave),* Bucharest 1936, p. 186

Panaitescu Petre P., *L'influence de l'oeuvre de Pierre Moghil, archeveque de Kiev dans les Principautes roumaines,* Paris 1926;

Papacostea Şerban, *Întregiri la cunoaşterea vieţii bisericeşti a românilor în Evul mediu (secolul XIV) (Completion to knowledge on the Romanians' church life in the Middle Aegis – 14th century),* [in:] *Geneza statului în Evul mediu românesc* (*Genesis of the state in the Romanian Middle Aegis*), Cluj-Napoca 1988.

Papacostea Şerban, *Moldova în epoca Reformei. Contribuţii la istoria societăţii moldoveneşti în veacul al XVI-lea (Moldova during the Reform. Contributions to the history of the Moldavian society in the 16th century),* „Studii", XI, 4, 1958, pp. 67-71.

Papacostea Ştefan, *Relaţiile internaţionale ale Moldovei în vremea lui Ştefan cel Mare (International relations of Moldova in the time of Steven the Great,)* [in:] *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie,* (*Steven the Great and Holy. Portrait in the History*) 2003, p. 519.

Păcurariu Mircea, *Contribuţii la istoria Mitropoliei Moldovei în secolul al XVI-lea (Contributions to the History of the Metropolitan See of Moldova in the 16th Century),* MMS, LI, 1975, issue 3-4, pp. 221-257.

Păcurariu Mircea, *Contribuţii la istoria Epsicopilor Romanului şi Rădăuţilor în secolul al XVI-lea (Contributions to the history of the Dioceses of Roman and Rădăuţi, in the 16th century),* MMS, issue 5-6, 1976, p. 327.

Panaitescu Petre P., *Istoria Poloniei – curs,* Bucharest 1940-1941.

Pippidi Andrei, *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII, (Byzantine political tradition in the Romanian Countirs in the 16th – 18th centuries),* ed. Corint, Bucharest 2001.

Ruffini Mario, *L'influsso di Pietro Movila nei Principati romeni,* „Oiekoumenikon", Roma, 1968, issue 1, pp. 209-248.

Şerbănescu Nicolae, *Mitropoliţii Ungrovlahiei (Metropolitans of Ungro-Wallachia),* BOR, year LXXVII, 1959, pp. 7-10, 722-826.

Tanaşoca Nicolae Şerban, *Bizanţul şi românii, Eseuri, studii şi articole, (Byzantium and the Romanians. Essays, studies and articles),* ed. Fundaţiei PRO, Bucharest 2003, p. 21.

Tăutu Aloise, *Spiritul ecumenic întrre Papalitate şi români în timpul lui Ştefan cel mare (1476) – Ecumenical Spirit between Papacy and Romanians in the time of Steven the Great (1476),* [in:] *Ştefan cel Mare şi Sfânt. Portret în istorie. Sfânta Mânăstire Putna* (*Steven the Great. Portrait in the History. The Holy Putna Monastery*) 2003, pp. 405-418.

Tyszkowski Kazimierz, *Stosunki ks. Konstantego Wasyla Ostrogskiego z Michałem hospodarem multanskim,* Lwów 1925.

Vlasovsky Ivan, *Outline history of the Ukrainian Orthodox Church,* vol. I, New York, 1974.

Ureche Grigore, *Letopiseţul Ţării Modovei, (Chronicle of Moldova),* ed. II, revised by P.P. Panaitescu, Bucharest 1958.

Ursu Horia I., *Moldova în contextul politic european (1517-1527) (Moldova in the European political context (1517-1527)),* ed. Academiei, Bucharest 1972.

Zotta Sever, *Ştiri noi despre Movileşti, (New information on the Movila family),* „Arhiva genealogică” (Genealogic Archives), II (1913), Oct-Dec., Iaşi, p. 238.

Alexander Garilin (Ryga)

АЛЕКСАНДР ГАВРИЛИН

Православие на территории Латвии и Эстонии до включения региона в состав Российской империей

Słowa kluczowe: Prawosławie, Łotwa, Estonia
Keywords: Orthodoxy, Latvia, Estonia

Streszczenie

Prawosławie na terytorium Łotwy i Estonii przed włączeniem regionu w skład Imperium Rosyjskiego

Pierwsze dokumenty świadczące o powstaniu prawosławia na ziemi łotewskiej i estońskiej krainie sięgają XII wieku, a nawet roku 1030, wraz z założeniem miasta Jurija (Tartu) przez rosyjskiego księcia Jarosława Mądrego. We wschodnich regionach dzisiejszej Łotwy chrześcijaństwo przyszło z sąsiednich ziem Rusi: z Połocka, Pskowa i Nowogrodu. Dane z wykopalisk archeologicznych oraz źródeł pisanych świadczą o obecności prawosławnego chrześcijaństwa na terytorium Łotwy przed inwazją krzyżowców. Rozwój bliskich stosunków między Estończykami i Rusinami oraz rozprzestrzenienie się prawosławia w regionie bałtyckim zostało zahamowane przez inwazję niemieckich rycerzy na początku XIII wieku. W drugiej połowie XIII wieku nawiązano stosunki handlowe między Wschodem i Zachodem. Rosyjscy kupcy osiedlili się w miastach Inflant, zakładając tam własne placówki. Niezbędnym warunkiem zawarcia umów handlowych było wzniesienie cerkwi prawosławnych. Przez kilka stuleci jedyną świątynią prawosławną w Rydze była cerkiew św. Mikołaja Cudotwórcy w ruskiej dzielnicy miasta. Cerkiew ta została po raz pierwszy wymieniona w źródłach w 1299 roku. W XVII wieku cerkiew została zniszczona.

Na początku XV wieku, wraz z ożywieniem handlu, rosła populacja ruska w mieście, a kupcy z Pskowa i Nowogrodu osiedlili się w okolicy ulicy Vene (ruskiej), gdzie znajdowała się cerkiew św. Mikołaja. W Derpt (Tartu) znajdowały się dwie cerkwie prawosławne: św. Mikołaja i św. męczennika Jerzego, jeden dla Nowogrodzian, a druga dla Pskowian. Cerkiew św. Jerzego, pomimo przeciwstawienia się władcom niemieckim i duchowieństwu katolickiemu, zachowała własny system samorządności i stała się centrum religijnego życia wyznawców prawosławia. Kapłan cerkwi św. Jerzego, Jan, opuścił miasto i założył klasztor w obwodzie pskowskim, stając się jego przełożonym. W połowie XVI wieku wybuchła wojna inflancka. W wyniku działań wojennych znaczna część terytorium Łotwy i Estonii znalazła się pod rosyjskim panowaniem. Nowe cerkwie pojawiły się na okupowanych ziemiach. Narwa miała dwie z nich: jedną w twierdzy, a drugą w mieście. W 1570 roku założono katedrę biskupią z centrum w Jurii (Tartu).

W kronikach pskowskiego monasteru peczreskiego znajduje się zapis o dacie śmierci biskup Juriewa i Viljandi. Biskup Savvas był uważany za jego następcę. Cerkwie prawosławne zostały opuszczone i na początku XVIII wieku świątnia św. Mikołaja w Reval była jedyną działającą na terytorium Estonii. Była ona otwarta tylko dla ruskich kupców i prawosławnych wiernych mieszkających na terenie Łotwy i Estonii. Od XVIII wieku wraz z aneksją Łotwy i Estonii do Cesarstwa Rosyjskiego Cerkiew prawosławna oficjalnie rozciągnęła swoją jurysdykcję na ziemie łotewskie i estońskie.

Abstract

Orthodoxy in the territory of Latvia and Estonia before including the region in the Russian Empire

The first documentary evidence on the advent of Orthodoxy on the Latvian and Estonian land date back to the XII century, but, undoubtedly, it became firmly established in 1030 together with the foundation of the city of Yuryev (Tartu) by the Russian Prince Yaroslav Wise. In the eastern regions of the present day Latvia Christianity came from the neighbouring lands of Ancient Rus: from Polotsk, Pskov and Novgorod. Data from archaeological excavations as well as written sources bear witness to the presence of Orthodox Christianity on the territory of Latvia before the invasion of the crusaders. The development of close and good-neighborly relations between Estonians and Russians and the spread of Orthodoxy in the Baltic region were suspended by the invasion of German knights in the early XIII century. During the second half of the XIII century trade relations were established between the East and the West. Russian merchants settled down in the towns of Livonia establishing offices there. The indispensable condition for concluding trade agreements was the erection of Orthodox churches. For several centuries the only Orthodox temple in Riga was the Church of St. Nicolay the Miracle Worker in the Russian quarter of the town. This church was first mentioned in 1299. In the 17th century the church was destroyed.

At the beginning of the XV century, together with the revival of trade, the Russian population in the city grew up considerably, and merchants from Pskov and Novgorod settled down in the area near Vene (Russian) street, where the church of St Nicholas was erected. In Derpt (Tartu) there were two Orthodox churches: St Nicholas church and Great Martyr George Church, one for Novgoroders, and the other for Pskovers. St George church, despite the counteraction of German rulers and Catholic clergy, preserved its own self-governing system and became the centre of religious life of Orthodox believers. The priest of the St George church, John, left the town and founded the Monastery of the Caves in Pskov district, becoming its Father Superior. In the middle of the XVI century the Livonian War major part of Latvian and Estonian territory got under Russian rule. New churches appeared on the occupied lands. Narva had two of them: one in the fortress and the other in the town, and in 1570 episcopal cathedral with its centre in Yuryev (Tartu) was established. In the chronicles of the Monastery of Caves of Pskov there is an entry about his date of passing away of bishop of Yuryev and Viljandi. Bishop Savvas is considered Successor to him. Orthodox churches became desolate and by the beginning of the XVIII century St Nicholas Church in Reval was the only church functioning on the territory of Estonia, but even this one was open now and then only, mainly for the coming Russian merchants and few Orthodox believers residing in the town at that time. From the 18th century with the annexation of Latvia and Estonia to the Russian Empire, the official Orthodox Church spread throughout the Latvian lands.

Определенная трудность изучения истории Церкви в прибалтийском регионе, и в особенности – истории православия и староверия, состоит в том, что большинство исследований по этой тематике отличаются крайней тенденциозностью и противоречивостью. До XX века труды, затрагивающие эти вопросы, создавались или местными прибалтийско-немецкими историками, которые, как правило, отвергали положительные стороны распространения православия среди местного населения и увязывали этот процесс только с политикой царского правительства в этом крае[1], или, наоборот, русскими авторами, откровенно идеализировавшими значение православия в Прибалтике[2]. В 20-30-х годах XX века были предприняты первые попытки систематизации фактологического материала по истории православия и староверия в регионе[3], однако эти попытки носили характер скорее научно-популярных, чем научных трудов, поэтому все факты, упоминаемые в них, требуют самой тщательной научной проверки. При советской власти такой отрасли исторической науки, как история Церкви, совсем не существовало, и немногочисленные исследования по истории православия и староверия в Прибалтике носили тенденциозно атеистический характер[4]. В результате, представляется необходимым при исследовании этого вопроса в основном опираться на анализ материала исторических, в том числе и археологических источников, а также на выводы, сделанные современной историографией[5].

Следует также отметить, что пик интереса к так наз. «купеческим» православным церквям, находившимся в ливонских городах, приходится на конец XIX века. Именно в этот период, когда был опубликован комплекс фундаментальных источников по истории Ливонии, данная тематика получила развитие, как в русской[6], так и в прибалтийско-немецкой историографии[7]. С той поры из-за

---

[1] *Православие и лютеранство в России*, Лейпциг 1890; А. Тобин, *Лифляндское аграрное законодательство в 19 столетии*, т. I, Рига 1900; Л. А. Арбузов, *Очерк истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии*, Санкт-Петербург 1912; A. Buchholtz, *Deutsch-protestantische Kämpfe in den Baltischen Provinzen Russlands*, Leipzig 1888.

[2] И. И. Высоцкий, *Очерки по истории объединения Прибалтики с Россией (1710-1910)*, вып. 3. Часть 2, Рига 1910; Б. К. Добрышин, *К истории православия в Прибалтийском крве*, Санкт-Петербург 1911; Ю. Ф. Самарин, *Православные латыши. Период первый*, „Сочинения", т. VIII, Москва 1890; Ю. Ф. Самарин, *Православные латыши. Период второй*, „Сочинения", т. X, Москва 1890.

[3] А. Поммер, *Православие в Латвии*, Рига 1931; С. П. Сахаров, *Рижские православные архипастыри за сто лет (1836-1936)*, Краслава 1937; И. К. Смолич, *История Русской Церкви. 1700-1917*, Москва 1997; И. Н. Заволоко, *О старообрядцах г. Риги. Исторический очерк*, Рига 1933.

[4] Z. Balevics, *Pareiztic̄īgo baznīca Latvijā*, Rīga 1987; А. А. Подмазов, *Церковь без священства*, Рига 1977.

[5] А. В. Гаврилин, *Очерки истории Рижской епархии XIX век*, Рига 1999; А. В. Гаврилин *Люцинское (Лудзенское) благочиние Полоцко-Витебской епархии во второй половине XIX-начале XX века*, Рига 2004; В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь*, Aidai 2005; „Православие в Латвии. Исторические очерки", Сборник статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. I-VIII, Рига 1993-2010.

[6] Г. Трусман, *Введение христианства в Лифляндии*, Санкт-Петербург 1884; А. Канавин, *История Рижской Троице-Задвинской церкви и прихода, построение новой церкви и ее освящение*, Рига 1896.

недостатка археологического материала практически все работы, посвященные этой проблематике, в основном повторяли выводы, сделанные в конце XIX века.

Первое упоминание в письменных источниках о постройке в прибалтийском регионе христианского храма принадлежит Адаму из Бремена (+1085), автору *Gesta Hamburgensis Ecclesia Pontificum* (1076). Главным образом со слов датского короля, Адам первый дает подробное описание Курляндии, т.е. западной части территории Латвии, а также территории Эстонии. Любопытно следующее утверждение Адама: «Благодаря пылкости одного торговца, которого датский король (Свейн II Эстридсон) поощрил многими подарками, построена церковь. Сам король, радуюсь пред Господом, рассказал мне это». Исследователи считают, что речь идет о Курляндии, и это событие может быть датировано 1070 годом или чуть позже[8]. Однако совершенно непонятно, где именно была построена эта церковь и что же с ней произошло. Видимо, речь идет о «купеческом» или полевом храме, который, возможно, был в северной части Курляндии и обслуживал купеческую факторию датчан. Остатки его не найдены в археологических раскопках; до сих пор по археологическому материалу не прослеживаются попытки христианизации местного населения этого края во второй половине XI века. Единственно, констатировано, что жившие в северной части Курляндии ливы в XI-XII вв. прекратили кремацию своих умерших[9].

Принимая во внимание указания письменных источников первой половины XIII века, исследования языковедов о латышских заимствованиях из славянских языков, анализируя археологический материал, можно с большой степенью достоверности утверждать, что уже со второй половины XI века среди населения средней и восточной частей территории Латвии было распространено православие. На территории Латвии найдено свыше 500 крестовидных подвесок (нательных крестиков) XI-XV веков. Старейшие среди них (XI – начало XII вв.) – это или импорт из Древней Руси, или же прямые аналогии им найдены в древнерусских землях. В XII веке изготовление крестиков началось и на территории Латвии. Большая часть (ок. 40%) найденных крестиков датируется именно XII веком. Важнейшую роль в распространении православия в землях латгалов, селов и ливов играл торговый путь по Даугаве (Западной Двине), о чем свидетельствует концентрация найденных нательных крестиков XI-XIII вв. вокруг Даугавы, а также наличие на Даугаве таких православных центров, как Герцике, Герсике (совр. латыш. – Ерсика) и Кукенойс (совр.латыш. Кокнесе)[10]. Известно, что Герсикское[11] и Кукенойское княжества[12] были данниками Полоцкого княжества,

[7] W. von Gutzeit, *Wörterschatz der Deutschen Sprache Livlands*, 1-4 und Nachträge, Riga 1859-1898; *Die Erbebücher der stadt Riga 1384-1579*, ed. J. G. L. Napiersky, Riga 1888; *Russisch-livländische Urkunden*, ed. K. E. Napiersky, Sankt Petersburg. 1868; *Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch nebst Regesten*, eds. F. G. von Bunge, H. Hildebrand, Ph. Schwartz, A. von Bulmerincq, L. Arbusow sen. Reval-Riga-Moskau 1853-1914.

[8] E. Andersons, *Agrīnie misionāri Baltijas valstīs*, „Ceļš", no. 1 (44), Rīga 1992, lpp. 62, 63.

[9] Ē. Mugurēvičs, *Krustiņveida piekariņi Latvijā laikā no 11. līdz 15. gs.*, „Arheoloģija un etnogrāfija", vol. XI, Rīga 1974, lpp. 231; A. Vasks, B. Vaska, R. Grāvere, *Latvijas aizvēsture*, Rīga 1997, lpp. 250.

[10] Ē. Mugurēvičs, *Krustiņveida piekariņi Latvijā laikā no 11. līdz 15. gs*…, lpp. 220-236.

[11] На латышском яз. – Jersika, на латыни – Gerzika, Gercike, Gerceke; на нем. яз. – Zargrad; на русск. яз. – Герцике. Принято считать, что от варяжского gardar – городище.

земля Толова (латыш. – Tālava; средняя и верхняя части бассейна реки Гауи) платила дань Новгороду и Пскову. В 1214 году сыновья правителя Талибалдуса (по-латыни – Thalibaldus, по-латышски –Tālivaldis) перешли из православия в католичество[13]. В 1208 году ливы латгалы Имерии (Имеры) решали, какую веру выбрать – католичество или православие, «так как русские в свое время явились и крестили своих латгалов Толовы, которые им до сих пор платят дань»[14]. В начале XIII века данниками Пскова были и жители Идумеи[15]. По хронике Генриха Латвийского, в 1210 годы новгородцы и псковичи крестили отдельных эстов Отепя, после чего обещали прислать священников для крещения остальных, однако не выполнили своего обещания[16].

Миссионерская деятельность могла осуществляться только с благословения соответствующей церковной иерархии. Не сохранилось точных сведений о времени возникновения в Полоцке архиерейской кафедры. Российский историк А. Сапунов считал, что она была образована около 992 года[17], польский А. Поппэ – в начале XI века[18]. По мнению Я. Н. Щапова, политические условия для учреждения в Полоцке архиерейской кафедры были уже при самом князе Владимире Святом, когда в Полоцке правил его сын Изяслав (+1001 г.), или чуть позднее, при его внуке Брячеславе Изяславиче (+1044 г.)[19]. По Ипатьевской летописи первый известный епископ Полоцкий Мина (+20 июля 1116 г.) был хиротонисан («постави Мину Полотьску») митрополитом Киевским Никифором I (1104-1121) в 1105 при Полоцком князе Борисе Всеславиче; митрополит Киевский Михаил I (1130-1145) в 1143 году в Полоцк «поставиша епископа Козму»; в 1183 году митрополит Никифор II вместо только что скончавшегося епископа Дионисия «посла» в Полоцк Николу Гречина[20].

Псковская епархия была учреждена вместе с установлением в Русском государстве патриаршества – в 1589 году. До этого времени псковские земли входили в состав Новгородской епархии. Учреждение Новгородской кафедры связывают с именем епископа Иоакима (Акима, +1030) Корсунянина, вероятно, грека, привезенного князем Владимиром Святым из Крыма, т. е. кафедра была образована вскоре после крещения Руси[21]. В Новгороде правящие архиереи избирались при помощи жребия, после чего получали поставление от митрополитов Киевских.

---

[12] На латыни – Kukonouyes, Kukenois, castrum Ruthenicum – Русский замок; на нем.яз. – Kokenhus, Kokenhusen. По мнению комментатора последнего латышского перевода «Хроники Генриха Латвийского» Э. Мугуревича, под названием «русский замок» следует понимать православный город, которым управлял данник Полоцка православный правитель Вячко (*Indriķa hronika,* Ā. Feldhūna tulkojums, Ē. Mugurēviča priekšvārds un komentāri. Rīga 1993, lpp. 365.

[13] *Indriķa hronika*. Ā. Feldhūna tulkojums, Ē. Mugurēviča priekšvārds un komentāri. Rīga 1993, lpp. 187.

[14] Там же, lpp. 109.

[15] Там же, lpp. 382. Возможно, от имени Псковского князя Владимира Мстиславича происходит географическое название «Валмиера».

[16] Там же, lpp. 135.

[17] А. Сапунов, *Исторический очерк Витебской Белоруссии*, Витебск 1913, с. 17.

[18] A. Poppe, *Państwo kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968, s. 170-175.

[19] Я. Н. Щапов, *Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв.*, Москва 1989, с. 39.

[20] „Полное собрание русских летописей”, т. II, Москва 1962, стб. 258, 314, 629-630.

[21] Я. Н. Щапов, *Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв.*, с. 34.

С 1165 года, при архиепископе Иоанне II (+ 1186 г.), Новгородская кафедра стала первой на Руси архиепископией. Таким образом, посылка православных миссионеров в XI-XIII вв. в соседние языческие земли была вполне естественным явлением, так как рядом с прибалтийской территорией находились такие крупные православные центры, как Полоцк и Псков.

О влиянии православия среди местного населения говорит и тот факт, что первый известный на территории Прибалтики католический проповедник – аббат (с 1186 г. – епископ) Мейнард (ок. 1130-1196) в 1184 году обратился за разрешением на крещение даугавских ливов к Полоцкому князю Владимиру, который не только дал ему такое разрешение, но и одарил Мейнарда подарками[22]. Разумеется, князь не мог этого сделать без согласия епископа Полоцкого. Видимо, в это время разногласия между Православной и Римско-католической Церквями еще не казались столь принципиальными, чтобы запретить действовать «конкурентам». Возможно и то, что, по мнению полоцкой архиерейской кафедры, православные позиции в регионе Даугавы были уже настолько крепкими, что их не могла существенно поколебать деятельность одного католического миссионера. Известно, что папа Гонорий III в своей булле от 8 февраля 1222 года рекомендовал католическому духовенству активнее препятствовать распространению православия в Ливонии и заставлять местных православных переходить в католичество Видимо, православие на территории Ливонии на тот момент было настолько серьезной силой, что сдерживало распространение католичества[23].

С православием на территории Латвии, вероятно, распространялась и письменность, о чем свидетельствуют находки так наз. «стилей», т. е. палочек для письма на вощеных дощечках. У старейших стилей, найденных на территории Латвии, прослеживаются аналогии со стилями, распространенными в древнерусских землях[24]. По мнению фольклориста Б. Ф. Инфантьева, богослужение на церковнославянском языке для древних латгалов и селов не было столь же непонятным, как для современных латышей. Кроме того, оно, вероятно, переводилось на местные языки, иначе как бы смогла так прочно войти в язык латгалов и селов православная лексика? Между тем, как проведение богослужения на местных языках было невозможно без письменности. Латинское же богослужение, пришедшее на смену церковнославянскому, по оценке исследователей, было совершенно непонятно местному населению[25].

Существует точка зрения, что среди православных священников могли быть и местные уроженцы. Эта точка зрения опирается лишь на один источник – на запись в «Евангелие» 1270 года, хранящемся в бывш. Румянцевском музее (с 1992 г. – Российская государственная библиотека): «писах же книги сия аз Гюрги снъ попов гллемого лотыша с городища». На основании этой записи исследователи (как правило, православные) делают вывод о том, что Гюрги (Георгий, по-латышски – Jurģis) был сыном латышского православного священни-

---

[22] *Indriķa hronika...*, lpp. 48-49.

[23] *Православие в Латвии. Исторические очерки*, сост. А. Поммер, Рига 1931, с. 6.

[24] A. Caune, *Viduslaiku rakstāmrīku – stilu atradumi Latvijā*, „Latvijas Vēstures institūta žurnāls”, № 1 (2), Rīga 1992, lpp. 9-27.

[25] Б. Ф. Инфантьев, *Православие в латышском фольклоре и литературе (краткий обзор)*, „Православие в Латвии. Исторические очерки”, сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 2. Рига 1997, с. 43.

ка[26]. Вопрос о том, когда в источниках появился общий для латышских народностей этноним «латыши». Самое раннее, что известно, это – 16 в. С другой стороны, в древнерусских говорах «лотышать» – говорить неотчетливо, картаво. От этого глагола вполне могло быть образовано прозвище, отражавшее особенности речи человека. Прозвище могло и передаваться по наследству, став семейным прозванием. Ср. фамилию «Заикин», «Заика»). Так что, скорее всего, Гюрга Лотыш с городища не этнический латыш, а картавый или что-то в этом роде.

Православие распространялось постепенно, естественным путем, с помощью приезжающих сюда из древнерусских земель миссионеров. Осознавая себя в качестве носителей слова Божия, они, в отличие от католических миссионеров, старались оставаться анонимами. Исторические источники не сохранили также информацию о существовании на территории Латвии православных приходов. Исходя из того, что не было славянской колонизации этой территории, а процесс крещения в православие местных жителей шел очень медленно, вполне вероятно, что до XIII века сеть постоянных православных приходов еще не успела оформиться.

Известно, что уже в первой половине XII в Новгородской епархии существовало правило, которым следовало руководствоваться при оглашении новокрещенных эстов. В ответах епископа Новгородского Нифонта на вопросы Кирика предписывалось начать оглашение чудина, т.е. эста, наравне с болгарином за 40 дней до крещения. Таким образом, возможно, уже во времена архиерейства епископа Нифонта (1130-1156) среди эстов были отдельные случаи обращения в православие. Однако незнание или плохое знание местных языков не позволило псковским миссионерам добиться каких-то заметных успехов[27].

Совершенно очевидно, что, по крайней мере, в двух местах Латвии – в Ерсике и Кокнесе – в начале XIII века были православные храмы. По хронике Генриха Латвийского, немецкое войско, взяв в 1209 году Ерсику, разорило город, захватив в «церквях (*во мн. числе – А. Г.)* колокола, иконы и другую утварь»[28]. В 1206 году в Кокнесе находился (служил в православном храме?) диакон Стефан, который на переговорах ливов с епископом Альбертом представлял полоцкого князя Владимира[29]. В 1962 году в Кокнесе в ходе археологических раскопок под руководством А. Стубавса была найдена вислая свинцовая печать с изображениями Свв. Георгия и Софии[30]. Там же в Кокнесе во время раскопок сезона 1966 года в культурном слое середины XII века был найден фрагмент каменной кладки, в которой хорошо просматривались контуры входа в здание. Само здание и часть входа в него были разрушены позднейшими средневековыми постройками, поэтому невозможно точно установить его характер, однако сохранившаяся часть этого строения своими конструктивными и техническими решениями заметно отличается от остальных построек, найденных в Кокнесе. По мнению руководителя раскопок, это могут быть фрагменты православного храма XII века. Рядом

---

[26] J. Kreics, *Ģersikas evaņģēlijs*, „Izglītības Ministrijas Mēnešraksts", № 5/6, 1932, lpp. 558-562.
[27] *Основание князем Ярославом Мудрым города Юрьева,* [в:] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии*, // http:www.sedmitza.ru
[28] *Indriķa hronika*…, lpp. 129.
[29] Там же, lpp. 85.
[30] A. Stubavs, *Arheoloģiskie izrakumi Koknesē 1962 gadā,* [в:] *Zinātniskās atskaites sesijas referātu tēzes par 1962 gada arheoloģiskām un etnogrāfiskām ekspedīcijām*, Rīga 1963, lpp. 14.

с этой постройкой был обнаружен также фрагмент бронзового колокола, судя по которому диаметр целого колокола мог достигать 40 см. В целом, в результате раскопок 60-х годов XX века было доказано, что в Кокнесе, кроме местных жителей – латгалов и селов, уже с XI века жили также и кривичи[31]. В 90-х годах XX века в Кокнесе была найдена каменная плита с надписью на архаичной кириллице. Вероятно, эта плита была заложена в основание православного храма или же послужила мастеру, построившему храм в Кокнесе, в качестве «черновика» для создания закладного камня.

О влиянии православия среди народов, живших в бассейне Даугавы, говорит и то, что немецкие крестоносцы, захватывая и уничтожая укрепленные центры местных народов, безжалостно уничтожали и православные храмы, рассматривая их в качестве возможного сдерживающего фактора распространению католичества.

Найденный до настоящего времени в Кокнесе археологический материал не позволяет судить о типе церковной постройки, находившейся там до немецкого нашествия, в результате археологических раскопок в Ерсике пока не найдено никаких подтверждений существованию до начала XIII века в этом месте православных храмов. Почему? Во-первых, это объясняется обстоятельствами храмового строительства в полоцких землях. Полоцкая архитектурная школа начала формироваться только к середине XII века. В 1139 году киевский стол занял князь Черниговский Всеволод Ольгович. Он установил с Полоцким княжеством дружественные отношения и отправил в Полоцк киевскую строительную артель, которая построила Большой собор Бельчицкого монастыря. Получив в качестве образца высокие традиции архитектуры Киевской Руси, Полоцк в дальнейшем смог успешно развивать храмовое строительство. Однако взлет храмового строительства в княжестве был непродолжительным. До сих пор не совсем ясно, что послужило причиной прекращения монументального строительства в Полоцком княжестве – военный рейд князя Смоленского, литовское нападение или внутренние династические распри, связанные с дроблением земли на мелкие уделы. Во всяком случае, после 70-х годов XII века в княжестве, можно предположить, что и в землях полоцких данников, более не велось каменно-кирпичное строительство[32]. Во-вторых, вряд ли вообще полочане чувствовали себя стабильно на земле своих данников на территории Латвии. Видимо, поэтому полочане не строили здесь ни каменных крепостей, ни каменных храмов даже тогда, когда могли это сделать. В землях своих данников полочане, скорее всего, сооружали лишь небольшие, деревянные церкви, остатки которых, найденные в археологических раскопках, вряд ли будут чем-то принципиально отличаться от остатков гражданских строений, не отапливаемых хозяйственных построек, которые в большом количестве найдены в ходе раскопок в Кокнесе и Ерсике. В самом Полоцке в ходе археологических раскопок также был вскрыт целый ряд деревянных построек XI-XIII веков, назначение которых не удалось установить[33].

---

[31] A. Stubavs, *Arheoloģiskie izrakumi Koknesē 1966 gadā*, [в:] *Referātu tēzes zinātniskai sesijai, veltītai 1966 gada arheoloģiskiem izrakumiem un etnogrāfiskai ekspedīcijai Latvijas PSR teritorijā*, Rīga 1967, lpp. 35-38.
[32] П. А. Раппопорт, *Зодчество Древней Руси*, Ленинград 1968, с. 80-83, 86.
[33] Г. В. Штыков, *Древний Полоцк IX-XIII вв.*, Минск 1975, с. 49.

В XI-XIII вв. самым распространенным типом храмовых построек в Восточной и Северной Европе были клетские храмы. Они отличаются четырехстенным срубом – «клетью», что сближает их с многочисленной группой гражданских построек – от бани и амбара до деревянной избы. Вполне вероятно, что подобными постройками были и православные храмы XI-XIII веков в Прибалтике. Сохранился летописный рассказ о том, что в 1030 году киевский князь Ярослав Мудрый отправился из Новгорода в поход на эстов, которые были разбиты. В результате князь заложил город: «В лето 6538. Семь же лет идее Ярослав на чюдь, и победи я, и постави град Юрьев»[34]. Городище эстов Тарбату на месте г. Тарту[35] датируется VI-VIII вв. Именно это городище, видимо, и захватил в 1030 году отряд киевского князя, назвав его христианским именем Ярослава Мудрого. Существует точка зрения, что в Юрьеве до его взятия в 1224 году крестоносцами (меченосцами) было две православные церкви – во имя Св. Георгия Победоносца и во имя святителя Николая[36]. В 1215 году Юрьев был взят меченосцами, в 1223 году был освобожден эстами, которых поддержала новгородская дружина во главе с кокнесенским князем Ветсеке (Вячко). По хронике Генриха Латвийского, Дерпт (Юрьев) был самым мощным замком на территории Эстонии. Несмотря на это, в 1224 году немцам после длительной осады удалось его захватить, убив всех его защитников во главе с Вячко.[37]

В конце XII-XIII вв. по территории Латвии и Эстонии «огнем и мечом» прошли немецкие крестоносцы. В созданной в результате завоевания прибалтийских земель конфедерации ливонских государств (Ливонии)[38] восторжествовало одно вероисповедание – католическое. В XIV-XV вв. в отдельных захоронениях в Икшкиле (Икескюль) и на Мартиньсале (Гольм) (низовья реки Даугавы) вновь появляются православные нательные крестики. Это возрождение интереса к православию (более весомо в этом месте прослеживается рецидив язычества), вероятно, можно объяснить обстоятельствами междоусобной борьбы между Ливонским орденом и Рижским архиепископом, в результате которой в XIV веке в низовьях Даугавы были разорены не только замки архиепископа, но и католические церкви[39]. В погоне за политической властью соперники забывали о своих пасомых и, как следствие этого, часть местных жителей вновь обратилась к язычеству и православию. Этот период длился недолго. Вероятно, закончив очередную войну, орден и архиепископ расправились с «заблудшими».

Долгое время православные храмы существовали только в крупнейших торговых городах Ливонии – в Риге, Тарту (Дерпте) и Таллинне (Ревеле)[40]. Эти хра-

---

[34] „ПСРЛ”, т. I, *Лаврентьевская летопись*, вып. 1, Издание второе, Ленинград 1926-1928, с. 149.

[35] По-немецки – Dorpat, Dörpt, по-русски (в 1030-1224 гг. и в 1893-1919 гг.) – Юрьев.

[36] *Основание князем Ярославом Мудрым города Юрьева,* [в:] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии*, // http:www.sedmitza.ru

[37] *Indriķa hronika*. Ā. Feldhūna tulkojums, Ē. Mugurēviča priekšvārds un komentāri, Rīga 1993, lpp. 295, 296, 301, 303-305.

[38] На лат. – Livonia, на нем. – Livland, на латыш. – Livonija.

[39] Ē. Mugurēvičs, *Krustiņveida piekariņi Latvijā laikā no 11. līdz 15. gs…*, lpp. 232.

[40] Существует точка зрения, что православные церкви были также в русских деревнях в северном Причудье и на острове Межа (Пиирисаар). Ю. Мальцев, *Вехи путей Православия в Эстонии*, [в:] *Русские в Эстонии на пороге XXI века: прошлое, настоящее, будущее. Сборник статей*, Сост. В. Бойков, Н. Бассель, Таллинн 2000, с. 113.

мы функционировали лишь в летний период, когда в Ливонию приезжали купцы из древнерусских земель. В зависимости от политических отношений Ливонии и Новгородской и Псковской землями, потом – Ливонии и Великого Московского княжества, торговля то прерывалась, и «купеческие» православные храмы в ливонских городах закрывались, то вновь возобновлялась, а вместе с ней и службы в православных храмах.

Первое упоминание в письменных источниках о посылке в Ригу православного священника относится к начальному периоду управления Полоцкой епархией епископа Феодосия (правил с 1392 по 1415 гг.), т. е. к началу XV века. В его грамоте, адресованной рижским ратманам, говорилось о том, что священник посылается в Ригу для совершения богослужений в Св. Николаевском храме, прежде всего, для купцов «с Руси»[41]. Однако сам рижский храм был сооружен значительно раньше, видимо, около 1229 года, когда в Риге появилась фактория (двор) купцов из древнерусских земель. В 1229 году был заключен торговый договор между Ригой и смоленским князем Мстиславом Давидовичем. Судя по этому договору, к 1229 году немецкие купцы уже имели в Смоленске свои дворы и католическую церковь Св. Марии. При заключении таких договоров обе стороны получали равные права, поэтому понятно, что купцы из древнерусских земель, приезжающие в Ригу, также должны были иметь свою церковь. Если немецкие торговцы уже в 1269 году имели в Новгороде католические церкви Св. Петра и Св. Николая, то было бы странно, если бы купцы из древнерусских земель, имея на то все права, не оборудовали бы в Риге своей церкви[42]. В грамоте епископа Полоцкого Симеона I, датированной 1446 или 1447 годами, «гости», т.е. купцы, называются основным источником дохода «церкви святому Николе»[43].

Известно, что в 1506 году Св. Николаевский храм в Риге за счет средств, полученных священником в долг от «добрых людей», под руководством священника Прокопия был перестроен и отремонтирован [44]. Этот храм тяжело пострадал в период Реформации. Еще в 1531, 1532, 1542 и в 1549 годах в Св. Николаевскую церковь в Риге присылали причт. В 1533 году протекла крыша церкви, и храм был временно закрыт. В 1548 году храм тяжело пострадал от пожара и кражи, и в 1549 году имущество церкви было описано Рижским бургомистром. В 1550 году Рижский архиепископ по настойчивому требованию московских послов попросил рижский магистрат «восстановить и возвратить русскую церковь»[45]. В 1554 году магистрат взял в свое пользование принадлежащие приходу Св. Николаевской церкви постройки. В договоре, заключенном в 1554 году в Новгороде между Ливонским орденом и Великим Московским княжеством, специально оговаривалось требование московской стороны вернуть русским купцам недействующую церковь Св. Николая Чудотворца в Риге. Однако

[41] Б. Инфантьев, *Грамоты полоцких Владык как источник сведений о православных священниках в Риге на протяжении XV и первой трети XVI веков*, „Православие в Латвии. Исторические очерки", Сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 4, Рига 2004, с. 7, 8.

[42] Г. Трусман, *Введение христианства в Лифляндии*, Санкт-Петербург 1884, с. 178.

[43] Б. Инфантьев, *Грамоты полоцких Владык как источник сведений о православных священниках в Риге на протяжении XV и первой трети XVI веков*, „Православие в Латвии. Исторические очерки", Сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 4, Рига 2004, с. 9.

[44] Там же, с. 17.

[45] А. Канавин, *История Рижской Троице-Задвинской церкви и прихода, построение новой церкви и ее освящение*, Рига 1896, с. 6.

это условие не было выполнено, и здание закрытого храма постепенно стало ветшать. В 1558 году царь и великий князь всея Руси Иоанн IV Васильевич, прозванный Грозным, вновь потребовал открыть православную церковь в Риге, однако и это требование город не выполнил. Когда церковь Св. Иоанна Крестителя (Яна) в Риге, преобразованная в результате победы Реформации в конюшню и хлев, в 80-х годах XVI века была спешно приспособлена для совершения в ней лютеранского богослужения, в нее перенесли часть инвентаря закрытой на тот момент Св. Николаевской православной церкви (два колокола, медное паникадило, деревянный ящик с медными стенками, четыре подсвечника, несколько «русских» книг, иконы, несколько огарков восковых свечей и др.)[46]. Кроме того, в 1596 году Полоцкая епархия была присоединена к Брестской унии. Эдиктом польского короля от 15 октября 1596 года православие в Речи Посполитой, на территории которой находилась Полоцкая епархия, было объявлено вне закона, а неподчинение решениям Униатского собора 1596 года было приравнено к государственной измене. Русские купцы Риги остались в православии, поэтому униатская администрация Полоцкой епархии сняла с себя обязанность удовлетворения духовных потребностей православных Риги. В результате, более некому было защищать Св. Николаевскую церковь и она продолжала стоять закрытой.

В начале XVII века униатский епископ Полоцкий, опираясь на поддержку польского короля, попросил магистрат Риги передать здание закрытой св. Николаевской церкви униатам, однако его просьба не была выполнена. В 1616 году здание Николаевской церкви еще существовало, однако после занятия в 1621 году Риги шведами более не упоминается в письменных источниках. Вероятно, к этому времени церковная постройка была уже разобрана. Во всяком случае, во время большого пожара в Риге 21-22 мая 1677 года, уничтожившего весь двор (колонию) русских купцов, здания Св. Николаевской церкви уже не существовало[47]. Неизвестен ни внешний вид этого храма, ни его планировка, ни даже точное место его расположения (предположительно, он находился в районе современных улиц М. Трокшня и Атгриежу).

В XVII веке духовные потребности русских купцов Риги удовлетворялись походными (полевыми) церквями («полотняными»), присылавшимися на летний сезон православными Полоцким Богоявленским или Витебским Св. Марковским монастырями. Обычно походные церкви устанавливались за Карловыми воротами города. В 1639 году иноки этих монастырей попросили у рижского магистрата разрешения остаться в городе и после окончания летнего сезона, чтобы осенью-зимой попытаться собрать пожертвования для постройки в Риге постоянного православного храма, однако магистрат не дал им на это своего разрешения[48]. До присоединения Риги к России в городе так и не появилась новая православная церковь.

«Во Юрьеве, граде Ливонстем, егоже основа князь Ярославль Богомудрый, издревле быша два храма: Святителя и чудотворца Николая и святого великомученика Георгия, в храмех сиех священнодействоваху иереи благоговейнии

[46] Там же, с. 7-8.
[47] П. Кампе, *Православная церковь Св. Николая Чудотворца в Риге*, Рига 1939.
[48] А. Канавин, *История Рижской Троице-Задвинской церкви и прихода, построение новой церкви и ее освящение*, Рига 1896, с. 7-9.

Исидор и Иоанн, иже беша ревнители веры православныя»[49]. Эти слова из «Акафиста священномученику Исидору Юрьевскому» напоминают нам о событии, произошедшем 8 января 1472 года в Дерпте (Юрьеве или Тарту) и дошедшем до нас благодаря рукописному памятнику конца XV века – «Страданиям святого священномученика Исидора». Согласно этому литературному источнику, 6 января 1472 года, после Литургии дерптский православный священник Исидор, который был настоятелем Св. Николаевской церкви, отправился с прихожанами крестным ходом на реку Омовжу (эст. – Эмайыги), чтобы совершить обряд освящения воды. Во время крестного хода о. Исидор «за обличение католичества», а заодно и его прихожане, были схвачены по приказу Дерптского епископа городской стражей. Состоялось два заседание суда, на втором из которых священника приговорили к смертной казни. Священник причастил всех арестованных, а на следующий день его и 72 прихожан бросили в прорубь, пробитую на реке Омовже. Весной их тела прибило к берегу, и они были похоронены возле Св. Николаевской церкви. В летописях нет упоминаний об убийстве в Дерпте православного священника с прихожанами, однако подлинность сохранившихся в двух редакциях «Страданий» признается большинством исследователей[50].

Еще в одном литературном памятнике – «Повести о Псково-Печерском монастыре», составленном в 1531 году, говорится о том, что обитель была основана в 1473 году преподобным Ионой, в миру – Иоанном, который ранее был священником в Св. Георгиевском храме в Юрьеве. Опасаясь за жизнь семьи, о. Иоанн с супругой Марией и детьми переехал из Юрьева в Псков, а потом поселился около пещеры, где начал возводить Успенский храм. После кончины супруги Иоанн принял иноческий образ с именем Иона[51].

Таким образом, если верить этим литературным источникам, в 70-х годах XV века в Дерпте (Тарту) было два православных храма со своими причтами, присылаемыми из псковских земель, причем православные священники и во времена Ливонии пытались заниматься миссионерской работой среди местного населения. В псковских летописях нет сведений об отношениях в ливонских городах католической городской администрации и православного населения, однако о том, что эти взаимоотношения были более чем сложными, упоминает другой древнерусский источник – так наз. «Полоцкие грамоты», т.е. верительные грамоты полоцких архиереев, сопровождавшие православных священников, направляемых на служение в рижскую Св. Николаевскую церковь[52]. Так, по грамоте епископа Полоцкого Ионы от 1483 года очевидно, что в обязанности старосты рижского храма, помимо других, входила также охрана личности священника, которому угрожают «кривды некоторых безумных»[53].

---

[49] *Акафист свщмч. Исидору Юрьевскому* //http:/akafist.narod.ru/Iisidor_Yur.htm

[50] *«Страдания святого священномученика Исидора» – исторический источник и литературный памятник конца XV века*, http://www.isidorovskaya.spb.ru; *Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижско епархии*, вып.1, Рига 1893, с. 141.

[51] *Псково-Печерский монастырь. Жизнеописание святых*, //www.pskovo-pechersky-monastery.ru

[52] Б. Инфантьев, *Грамоты полоцких Владык как источник сведений о православных священниках в Риге на протяжении XV и первой трети XVI веков*, „Православие в Латвии. Исторические очерки", Сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 4, Рига 2004, с. 7-24.

[53] Цит. по: Б. Инфантьев, *Грамоты полоцких Владык как источник сведений о православных священниках в Риге на протяжении XV и первой трети XVI веков*, „Православие

Вероятно, Св. Георгиевская и Св. Николаевская церкви в Дерпте были основаны в XIII веке, однако впервые в исторических источниках они упоминаются в 1438 году: «Церкви же христианскые бъ у них две: святый Никола и святый Георгий, христианъ же мало»[54]. Известно, что Св. Георгиевская церковь обслуживала новгородских купцов, Св. Николаевская – псковских. В апреле 1461 года магистрат Дерпта отобрал у православных храмов все золотые и серебряные предметы. В 1463 году Дерптский епископ пообещал не трогать «Русский двор» в городе и, тем самым, православные храмы, и соблюдать их права («церкви Божъеи светого Николы и светого Гегоргея очистити, и Рускии конец и села тых церквеи очистити»)[55]. По договорам 1463 и 1474 гг. «Русский конец» Дерпта являлся самоуправляемым районом города со своим храмом во имя Св. Георгия Победоносца. Однако уже в конце XV века Св.Георгиевская церковь в Дерпте была разрушена. Поэтому с XVI века письменные источники упоминают только об одной православной церкви в городе – о Св. Николаевском храме. Известно, что этот храм сильно пострадал во время Реформации, а после 1548 года стоял закрытым. В 1554-1555 гг. магистрат Дерпта пообещал отремонтировать церковь, а также перестроить причтовый дом.

В период Ливонской войны, когда Дерпт был взят русскими войсками, царь Иоанн IV в 1570 году повелел учредить кафедру епископа Юрьевского и Феллинского (Вильяндского), поставив на эту кафедру Корнилия. Его преемником был епископ Савва. Известно, что в 1581 году шведский король распорядился щадить в завоеванных шведами ливонских землях «русские церкви и монастыри». Однако уже в 1582 году епископ Юрьевский и Феллинский был вынужден покинуть Дерпт, а его кафедра была упразднена. В конце XVI века здание православной церкви было отдано иезуитскому ордену, который в 1583 году основал в городе гимназию. К XVII веку здание Св. Николаевской церкви настолько обветшало, что магистрат Дерпта принял решение об его сносе[56].

Первое упоминание в исторических источниках о торговом древнерусском населении в Таллинне (по-русск. – Колыване, по-нем. – Ревеле) относится к 30-м годам XIII века. Православная церковь во имя святителя Николая была построена, вероятно, уже в XII веке, когда в городе была основана древнерусская торговая фактория, однако в письменных источниках храм впервые упоминается только в 1371 году. В период с 1397 по 1413 гг. церковь поменяла свое местоположение и стала располагаться на месте современного Св. Николаевского храма (на ул. Вене, в 200 метров южнее места, на котором стоял первый Св. Николаевский храм) [57]. Под одной крышей с новым храмом были также складские помещения

в Латвии. Исторические очерки”, Сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 4, Рига 2004, с. 15.

[54] Цит. по: *Anti Selart. Orthodox Churches in Medieval Livonia* [in:] *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Edited by Alan V. Murray. Ashgate Publishing Limited 2009, p. 283.

[55] Там же, p. 284.

[56] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии*, [в:] http:www. sedmitza.ru

[57] *Anti Selart. Russians in Livonian Towns in the Thirteenth and Fourteenth Centuries*, [in:] *Segregation-Integration-Assimilation. Religious and Ethnic groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*, Edited by Derek Keene, Balazs Nagy, Katalin Szende, Published by Ashgate Publishing Limited 2009, p. 41-42.

и место для собрания древнерусских (в основном, новгородских) купцов[58]. Это здание церкви сгорело в 1433 году во время большого пожара в городе. Вместо него в 1437 году был построен новый храм[59]. Вначале улица, на которой находился храм, называлась Монастырской, а после Реформации, когда доминиканский монастырь, находившийся на этой улице, прекратил свое существование, улицу стали называть Вене (Русской).

Как и все православные храмы в ливонских городах, Св. Николаевская церковь в Ревеле сильно пострадала от Реформации. В 1542 году в закрытой магистратом города Св. Николаевской церкви был оборудован городской лазарет. Храм был вновь открыт лишь после окончания Ливонской войны. В 1599 году князь Борис Годунов подарил ревельскому храму серебряный подсвечник. В начале XVII века этот храм открывался лишь эпизодически, а ключи от него хранились в магистрате города. Известно, что в 1660 году новгородский купец Петр Николаев заключил с ревельским ратманом Михаилом Паульсеном договор о ремонте Св. Николаевского храма. В 1686 году для этого храма был изготовлен иконостас. 1 мая 1688 года состоялось освящение обновленной церкви, однако во время Северной войны Св. Николаевский храм был вновь закрыт, и в нем был оборудован лазарет[60].

В результате распада Ливонии на территории Западной Латвии в 1561 году было образовано Курляндское герцогство (просуществовало до 1795 гг.). Первый православный храм в герцогстве был построен в 1660 году на берегу Даугавы (Западной Двины) на месте современного города Екабпилс в так наз. «Гольмгофской русской слободе», в которой проживали русские плотогоны, лоцманы и грузчики. Эта деревянная церковь была освящена во имя Св. великомученика Георгия. По преданию, записанному в 1840-х годах священником Николаем Васильевым (+1881), когда во время русско-польской войны 1654-1667 гг. шведы и саксонцы преследовали российские войска, саксонец по имени Якоб Гудынский, католик по вероисповеданию, заметив плывущую в водах Даугавы дощечку, пронзил ее копьем. На берегу саксонец заметил кровь, вытекающую из дощечке, которая оказалось образом Божией Матери. Гудынский, пораженный этим, отнес икону в Св. Георгиевскую церковь, а затем перешел в православие и остался в Якобштатде. Так был обретен чудотворный Якобштатдский образ Божией Матери (образ был утерян в результате эвакуации церковных ценностей в ходе Первой мировой войны)[61].

В 1670 году герцог Якоб Кеттлер (1610-1682) даровал Гольмгофской слободе Магдебургское право, и она перешла в разряд городов. Чтобы привлечь в город русских купцов и ремесленников герцог выделил из своего леса материал для постройки в Якобштатде (Екабпилсе) православной церкви. В результате, вместо разобранного Св. Георгиевского храма, в 1670-1675 годах была построена деревянная Св. Духовская церковь. Согласно преданию, ее помог построить купец

---

[58] *Anti Selart. Orthodox Churches in Medieval Livonia* [in:] *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Edited by Alan V. Murray. Ashgate Publishing Limited 2009, p. 281.

[59] *Православный храм Св. Николая в Ревеле*, Москва 1914, с. 2.

[60] *Положение Православия во время шведского владычества, Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии*, [в:] http:www.sedmitza.ru

[61] С. Бескровных, *Екабпилсский Свято-Духов мужской монастырь (Исторический очерк),* Екабпилс 2004, с. 8-9.

Раткевич, который был на Литургии в Св. Георгиевском храме и увидел, как во время заклинательной молитвы, которую священник прочитал над бесноватым, из последнего вышел нечистый дух в виде белого пара и через дверь с шумом покинул церковь[62]. Св. Духовский храм трижды (в 1703, 1769 и 1885 годах) горел, несколько раз закрывался из-за аварийного технического состояния, однако или отстраивался заново или же капитально ремонтировался. В 1774 году рядом со Св. Духовским храмом была построена каменная Св. Николаевская церковь. Этот небольшой храм (17м х 9,5м) также неоднократно ремонтировался, менял свой первоначальный облик, поэтому в наши дни более отражает вкусы латышской православной общины XIX века, чем строителей 70-х годов XVIII века. Кроме того, в 1783 году в Якобштадте была построена униатская Покровская церковь, обращенная после 1839 года в православную[63].

Первая православная церковь в столице Курляндского герцогства Митаве (Елгаве) была оборудована в 1710-1711 годах в герцогском дворце по случаю бракосочетания герцога Фридриха Вильгельма Кеттлера и племянницы российского царя Петра I Анны Иоанновны. В качестве одного из условий брачного договора был внесен пункт о том, чтобы Анна Иоанновна имела возможность «купно со своими домовыми служителями свою Божественную службу Греческой веры свободно и без помешательства отправлять могла в замке в Митаве, и для того была бы одна церковь по Греческому украшению устроена»[64]. Домовой храм в герцогском дворце был освящен во имя Преображения Господня. Он просуществовал до 1797 года, когда для будущего короля Франции Людовика XVIII, бежавшего от революции в Митаву, Преображенский храм был переоборудован в католическую капеллу[65].

В 1726 году в деревянном домике рядом со дворцом курляндского герцога была освящена православная церковь во имя Свв. Симеона и Анны (святые-покровители Анны Иоанновны). Этот храм просуществовал только до 1750 года, когда был разобран. В 1750-1754 годах был построен новый, также деревянный (из бруса) Св. Симеоноанновский храм. В 1750 году община этой церкви состояла из 275 человек, в 1753 году – 244, в 1766 году – 200, в 1770 году – 217, в 1774 году – 193, в 1778 году – 171 человек. В основном, это были военные, так как те или иные российские воинские части находились в столице герцогства на протяжении всего XVIII века. И это здание Св. Симеоноанновской церкви простояло совсем недолго и было разобрано. В 1774-1780 годах по проекту знаменитого Б. Растрелли в Митаве возвели новый каменный православный храм во имя Св. Симеона и Анны (руководил строительством архитектор О. Ф. Лауе). Этот маленький изящный храм интересен тем, что по сравнению со всеми другими известными проектами великого итальянского зодчего, в этой постройке уже чувствовалось

[62] Там же, с. 9.
[63] А. Сапунов, *Река Западная Двина. Историко-географический обзор*, Витебск 1893, с. 471-472; С. П. Сахаров, *Православные церкви в Латгалии (историко-статистическое описание)*, Рига 1939, с. 168-174.
[64] Цит. по: Прибавления к „Церковным Ведомостям”, № 2. 1893, с. 60.
[65] Архим. Иоким, свящ. Владимир Плисс, *Высокопреосвященный Арсений (Брянцев), архиепископ Рижский и Митавский и десятилетнее управление его Рижской епархией,* Рига 1897, с. 186, 187.

влияние классицизма (храм был значительно расширен в 1890-1892 гг. по проекту архитектора Н. Чагина)[66].

На территории Латгалии (Восточной Латвии), которая до 1772 года входила в состав Речи Посполитой, находился ряд униатских храмов (в Даугавпилсе, Резекне, Екабпилсе, Букмуйже, Фабианове, Ляудери, Скрудалиене, Пиедруе и др.), которые после 1839 года были переоборудованы в православные церкви. Таким образом, если до XIII века православие на территории Латвии и Эстонии развивалось как вероисповедание местных народов, то в XIII-XVII веках оно было вероисповеданием сугубо русского пришлого городского населения. Обслуживая церкви крупных торговых центров, православные священники, вероятно, даже не знали языков коренного населения этого региона и не пытались проводить миссионерскую работу. Деятельность этих храмов носила сезонный характер, к тому же часто полностью прерывалась во время обострения отношений правителей прибалтийского региона с Россией, откуда приезжало большинство прихожан этих церквей.

Говоря о распространении православия на территории Латвии и Эстонии, следует отметить и древлеправославие (староверие), которое в XVIII-начале XX вв. господствовало в среде русского сельского населения Прибалтики. Согласно данным, содержащимся в так наз. «Дегуцком летописце» («Хронографе Курляндско-литовском»)[67], первые организованные группы старообрядцев-беспоповцев на территории Латвии (в Курляндском герцогстве) появились в 1659 году. В 1660 году в окрестностях Динабурга (Даугавпилса) в деревне Лигинишки был построен первый в Прибалтике староверческий храм. Первым настоятелем этого храма стал о. Терентий, рукоположенный в иерея еще до раскола Церкви. В 1699 году о. Терентий освятил второй старообрядческий храм в Курляндском герцогстве – в деревне Балтруки (около совр. Илуксте). Следует отметить, что территория Эстонии и Латвии, в особенности Латгалия и Курляндия, к середине XVII века в результате войн была сильно опустошена. В Курляндском герцогстве с 1657 по 1661 год свирепствовала эпидемия чумы. Резко сократилась численность населения, не обрабатывалась и превращалась в пустоши пашенная земля. В этих условиях местные помещики были заинтересованы в притоке крестьян из-за рубежа, поэтому предоставляли им в аренду земли, другие льготы[68]. В это же время старообрядческие моленные появились и на территории Латгалии. В 1659 году староверы уже проживали в деревне Войново (совр. Резекненский край Латвии). В 1673-1675 гг. была основана старообрядческая община в деревне Ломы (совр. Прейльский край Латвии). Уже к концу XVII сложилась целая система переправы беглых крестьян из России за границу[69].

---

[66] Архив церкви Свв. Симеона и Анны в Елгаве.

[67] «Дегуцкий летописец» или «Хронограф, сиречь Летописец Курляндско-литовский» сохранился в рукописном сборнике 1842-1851 гг., его авторство приписывается староверу Василию Золотову (1786 – после 1856). В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь*, Aidai 2005, с. 134, 135.

[68] А. А. Подмазов, *Церковь без священства*, Рига 1973, с. 33-35.

[69] А. А. Подмазов, *Староверие в Латвии*, [в:] В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь*, Aidai 2005, с. 359-360.

Первые староверы-беспоповцы, приверженцы Феодосия Васильева, в эстонской части Лифляндии появились в конце XVII века. В начале XVIII века в имении Ряпино был основан старообрядческий монастырь. В 1718 году настоятель обители о. Константин Федоров перешел в православие, и вскоре в Ряпино была прислана воинская команда, которая арестовала несколько староверов. В 1722 году старообрядческая обитель в Ряпино была полностью уничтожена. Часть ряпинских староверов обосновались в деревне Черной (около Нарвы), большинство же осели в Причудье и в Дерпте (Тарту). В начале XVIII века центром староверия на территории Эстонии становится Причудье[70].

Исторически сформировавшись в качестве этноконфессиональной группы, старообрядческие общины выполняли роль центров русского сельского населения территории Латвии и Эстонии. Сохраняя традиции и обычаи предков, староверы жили обособленно и не сливались с коренным населением региона. Вместе с тем со временем, увеличиваясь численно и занимая крепкие позиции в экономической жизни региона, староверы стали органической частью местного общества.

Библиография

Источники

Инфантьев Борис Ф., *Грамоты полоцких Владык как источник сведений о православных священниках в Риге на протяжении XV и первой трети XVI веков*, „Православие в Латвии. Исторические очерки”, сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 4, Рига 2004.

Историко-статистическое описание церквей и приходов Рижско епархии, вып.1, Рига 1893.

„Полное собрание русских летописей”, т. I, *Лаврентьевская летопись*, вып. 1, Издание второе, Ленинград 1926-1928.

„Полное собрание русских летописей”, т. II, Москва 1962.

Indriķa hronika, Ābrams Feldhūna tulkojums, Ēvalds Mugurēviča priekšvārds un komentāri. Rīga 1993, lpp. 48-49, 187, 295-296, 301, 303-305, 365.

Литература

Акафист свщмч. Исидору Юрьевскому //http:/akafist.narod.ru/Iisidor_Yur.htm.

Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии, [в:] http:www.sedmitza.ru

Православный храм Св. Николая в Ревеле, Москва 1914.

Арбузов Леонид, *Очерк истории Лифляндии, Эстляндии и Курляндии*, Санкт-Петербург 1912.

Архим. Иоким, свящ. Владимир Плисс, *Высокопреосвященный Арсений (Брянцев), архиепископ Рижский и Митавский и десятилетнее управление его Рижской епархией*, Рига 1897.

[70] Г. Пономарева, *Русские староверы Эстонии*, Printed with the support of Netherlands MATRA-KAP Programme for Estonia, c. 17, 18; А. А. Подмазов, *Староверие в Латвии*, [в:] В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь*, Aidai 2005, c. 388, 389.

Барановский Василий, Поташенко Григорий, *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь,* Aidai 2005.

Бескровных Станислав, *Екабпилсский Свято-Духов мужской монастырь (Исторический очерк),* Екабпилс 2004.

Высоцкий Иван Исидорович, *Очерки по истории объединения Прибалтики с Россией (1710-1910),* вып. 3. Часть 2, Рига 1910.

Гаврилин Александр В., *Люцинское (Лудзенское) благочиние Полоцко-Витебской епархии во второй половине XIX-начале XX века*, Рига 2004.

Гаврилин Александр В., *Очерки истории Рижской епархии XIX век*, Рига 1999.

Добрышин Борис Васильевич, *К истории православия в Прибалтийском крве*, Санкт-Петербург 1911.

Заволоко Ива́н Ники́форович, *О старообрядцах г. Риги. Исторический очерк*, Рига 1933.

Инфантьев Борис Ф., *Православие в латышском фольклоре и литературе (краткий обзор),* „Православие в Латвии. Исторические очерки", сб. статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. 2. Рига 1997.

Кампе П., *Православная церковь Св. Николая Чудотворца в Риге*, Рига 1939.

Канавин Алексей, *История Рижской Троице-Задвинской церкви и прихода, построение новой церкви и ее освящение,* Рига 1896.

Мальцев Юрий, *Вехи путей Православия в Эстонии*, [в:] *Русские в Эстонии на пороге XXI века: прошлое, настоящее, будущее. Сборник статей*, Сост. В. Бойков, Н. Бассель, Таллинн 2000.

Основание князем Ярославом Мудрым города Юрьева, [в:] *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии*, // http:www.sedmitza.ru.

„Православие в Латвии. Исторические очерки", сборник статей под ред. А. В. Гаврилина, вып. I-VIII, Рига 1993-2010.

Подмазов Арнольд Андреевич, *Церковь без священства*, Рига 1973.

Подмазов Арнольд Андреевич, *Староверие в Латвии*, [в:] В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши. Краткий исторический и биографический словарь,* Aidai 2005, с. 388-389.

Положение Православия во время шведского владычества, *Алексий II, Патриарх Московский и всея Руси. Православие в Эстонии*, [в:] http:www.sedmitza.ru

Поммер Янис Андреевич, *Православие в Латвии. Исторические очерки*, Рига 1931.

Пономарева Галина М., *Русские староверы Эстонии*, Printed with the support of Netherlands MATRA-KAP Programme for Estonia, с. 17, 18.

Православие и лютеранство в России, Лейпциг 1890.

Прибавления к Церковным Ведомостям, № 2. 1893.

Псково-Печерский монастырь. Жизнеописание святых, //www.pskovo-pechersky-monastery.ru

Раппопорт Па́вел Алекса́ндрович, *Зодчество Древней Руси*, Ленинград 1968.

Самарин Юрий Федорович, *Православные латыши. Период первый*, „Сочинения", т. VIII, Москва 1890.

Самарин Юрий Федорович, *Православные латыши. Период второй*, „Сочинения", т. X, Москва 1890.

Сапунов Алексей Парфенович, *Исторический очерк Витебской Белоруссии*, Витебск 1913.

Сапунов Алексей Парфенович, *Река Западная Двина. Историко-географический обзор*, Витебск 1893, с. 471-472.

Сахаров Сергей Петрович, *Православные церкви в Латгалии (историко-статистическое описание),* Рига 1939.

Сахаров Сергей Петрович, *Рижские православные архипастыри за сто лет (1836-1936)*, Краслава 1937.

Смолич Игор Корнильевич, *История Русской Церкви. 1700-1917*, Москва 1997.

«Страдания святого священномученика Исидора» – исторический источник и литературный памятник конца XV века, http://www.isidorovskaya.spb.ru.

Тобин Александр Эвальдович, *Лифляндское аграрное законодательство в 19 столетии*, т. I, Рига 1900.

Трусман Георгий Георгиевич, *Введение христианства в Лифляндии*, Санкт-Петербург 1884.

Щапов Ярослав Николаевич, *Государство и Церковь Древней Руси X-XIII вв.*, Москва 1989.

Штыков Гео́ргий Васи́льевич, *Древний Полоцк IX-XIII вв.*, Минск 1975.

Andersons Edgars, *Agrīnie misionāri Baltijas valstīs*, „Ceļš”, no. 1 (44). Rīga 1992, lpp. 62, 63.

Anti Selart. Orthodox Churches in Medieval Livonia [in:] *The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier*, Edited by Alan V. Murray. Ashgate Publishing Limited 2009.

Anti Selart. Russians in Livonian Towns in the Thirteenth and Fourteenth Centuries, [in:] *Segregation-Integration-Assimilation. Religious and Ethnic groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe*, Edited by Derek Keene, Balazs Nagy, Katalin Szende, Published by Ashgate Publishing Limited 2009.

Balevics Zigmund, *Pareizticīgo baznīca Latvijā*, Rīga 1987.

Buchholtz Alexander, *Deutsch-protestantische Kämpfe in den Baltischen Provinzen Russlands*, Leipzig 1888.

Caune Andris, *Viduslaiku rakstāmrīku – stilu atradumi Latvijā*, „Latvijas Vēstures institūta žurnāls”, № 1 (2), Rīga 1992.

Die Erbebücher der stadt Riga 1384-1579, ed. J. G. Leonhard Napiersky, Riga 1888.

Kreics Jersikas, *Ģersikas evaņģēlijs*, „Izglītības Ministrijas Mēnešraksts”, № 5/6, 1932.

Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch nebst Regesten, eds. F. G. von Bunge, H. Hildebrand, Ph. Schwartz, A. von Bulmerincq, L. Arbusow sen. Reval-Riga-Moskau 1853-1914.

Mugurēvičs Ēvalds, *Krustiņveida piekariņi Latvijā laikā no 11. līdz 15. gs.*, „Arheoloģija un etnogrāfija”, vol. XI, Rīga 1974, lpp. 220-236.

Poppe Andrzej, *Państwo kościół na Rusi w XI wieku*, Warszawa 1968.

Russisch-livländische Urkunden, ed. Karl E. Napiersky, Sankt Petersburg 1868.

Stubavs Ādolfs, *Arheoloģiskie izrakumi Koknesē 1966 gadā*, [в:] *Referātu tēzes zinātniskai sesijai, veltītai 1966 gada arheoloģiskiem izrakumiem un etnogrāfiskai ekspedīcijai Latvijas PSR teritorijā*, Rīga 1967.

Stubavs Ādolfs, *Arheoloģiskie izrakumi Koknesē 1962 gadā*, [в:] *Zinātniskās atskaites sesijas referātu tēzes par 1962 gada arheoloģiskām un etnogrāfiskām ekspedīcijām*, Rīga 1963.

Woldemar von Gutzeit, *Wörterschatz der Deutschen Sprache Livlands*, 1-4 und Nachträge, Riga 1859-1898.

Vasks Andrejs, Vaska Baiba, Grāvere Rita, *Latvijas aizvēsture*, Rīga 1997, lpp. 250.

MARCIN MIRONOWICZ

Brotherhood School Statutes in the Polish-Lithuanian Commonwealth in XVI-XVII century

Słowa kluczowe: Szkoły brackie, statuty, Rzeczpospolita
Keywords: Brotherhood School, Statutes, Polish-Lithuanian Commonwealth

Streszczenie

Statuty szkół brackich w Rzeczypospolitej w XVI-XVII wieku

Pierwszymi konfraterniami prawosławnymi nowego typu w Rzeczypospolitej było bractwo wileńskie i lwowskie. Konfraternia we Lwowie rozpoczęła działalność w 1586 roku, zaś w Wilnie w 1584 roku. Od stycznia do maja 1586 roku przebywał we Lwowie, w drodze do Moskwy, patriarcha antiocheński Joachim V (1584-1587). Statut bractwa lwowskiego został wcześniej zredagowany, a jego treść ustalona z patriarchą, albowiem już w pierwszym dniu pobytu w mieście zwierzchnik Cerkwi antiocheńskiej dokonał jego potwierdzenia. Statut określał cele i obowiązki konfraterni. Drugim celem działalności brackiej były kwestie oświatowe, związane z zakładaniem szkół i drukarń. Miało to służyć uzdrowieniu sytuacji w Kościele prawosławnym. Regulamin był wzorowany na szkołach bizantyjskich, ale program nauczania w nim zawarty był o wiele bardziej bogatszy aniżeli na obszarze postbizantyjskim, np. w liczbie wykładanych języków nauczania. Dokument łucki i lwowski, określał podstawowe zadania szkoły. Regulamin potwierdzał współodpowiedzialność za program dydaktyczny i wychowawczy rodziców. Szkoła była w świetle statutu częścią brackiej wspólnoty, za którą odpowiadali wszyscy członkowie bractwa. Regulamin lwowskiej i łuckiej szkoły brackiej stał się wzorem dla innych brackich placówek oświatowych na Wołyniu, ziemiach ruskich Korony i Wielkim Księstwie Litewskim w XVII-XVIII stuleciu.

Abstract

Brotherhood School Statutes in the Polish-Lithuanian Commonwealth in XVI-XVII century

The first of a new type of Orthodox Brotherhoods in the Polish-Lithuanian Commonwealth were the Vilnius and Lviv brotherhoods. The Lviv confraternity opened in 1586 and the one in Vilnius in 1584. The patriarch of Antioch, Joachim V (1584-1587) stayed in Lviv from January to May 1586, on his way to Moscow. The statute of the Lviv brotherhood must have been redacted and consulted with the patriarch earlier, as the head of the Antioch Church approved it during the first day of his stay in Lviv. The statute described the goals and obligations of the confraternity. The next objective of the brotherhood was education – the founding of schools and printing shops – with the aim of improving the situation in the Orthodox Church. The statutes described in detail

the tasks and duties of teachers and students, as well as their personal qualities and qualifications. They were modelled after Byzantine schools, but the curriculum was much richer than in the post-Byzantine world; for example more languages were taught. The Lutsk and Lviv statutes described the basic tasks of the school. They confirmed the parents' responsibility for the educational plan. The school was, according to its statute, a part of the brotherhood community, for which all members were responsible. The statutes of the Lviv and Lutsk brotherhood schools became a model for other brotherhood schools in Volhynia, Ruthenian lands belonging to the Crown, and the Grand Duchy of Lithuania in the 17th and 18th centuries.

The first of a new type of Orthodox Brotherhoods in the Polish-Lithuanian Commonwealth were the Vilnius and Lviv brotherhoods. The Lviv confraternity opened in 1586 and the one in Vilnius in 1584. For the brotherhoods to function they needed to have their statutes approved by church and lay authorities. The patriarch of Antioch, Joachim V (1584-1587) stayed in Lviv from January to May 1586, on his way to Moscow. The statute of the Lviv brotherhood must have been redacted and consulted with the patriarch earlier, as the head of the Antioch Church approved it during the first day of his stay in Lviv. The statute described the goals and obligations of the confraternity. Invoking fragments of the Holy Bible, the statute lists charity as its first task: "to do charitable works and ease suffering". The next objective of the brotherhood was education – the founding of schools and printing shops – with the aim of improving the situation in the Orthodox Church[1].

The statute of the Lviv brotherhood approved by patriarch Joachim stated: „чтобы всякое где либо основанное Братство сообразовалось съ постановленіями Братства Львовскаго"[2]. The Lviv statute formed the basis for the one created by the Vilnius confraternity and approved by the patriarch of Constantinople Jeremias II (1536-1595) in 1588 and king Sigismund III in 1589. Founding new church associations was also supported by metropolitan Michael Rahoza (1540-1599). At the 1590 Orthodox bishops' council, called at his instigation, it was decided that more „одинакія братства"[3] were to be created, following the Lviv and Vilnius example. Soon, following this decision, new Orthodox brotherhoods were operating in, among others, Mahilyow, Brest, Bielsk, Minsk and Slutsk.

Education was an important area of activity for Orthodox confraternities. This form of brotherhood activity was reflected in the statutes of the stauropegic monasteries in Lviv and Vilnius. On 15th of January 1586 patriarch of Antioch Joachim requests in a letter to the Orthodox citizens of Poland that they help the Lviv brotherhood, mentioning education as one of the issues. The Lviv brotherhood had then began to build a Greek-Slavonic school complete with a letterpress, a new masonry church and a hospital. The brotherhood statute stated: „и хотятъ съ помочью Божіею панове мещане Лвовскіе школу закладати для научнья детемъ христіанскимъ всякого

---

[1] A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolite*j, Białystok 2003, p. 19-23.
[2] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. III, Киев 1898, отд. I, нр. I, с. 9.
[3] *Собраніе древнихъ грамотъ и актовъ городовъ минской губерніи православныхъ монастырей церквей и по разнымъ предмѣтамъ*, Минск 1848, нр. 139, с. 300.

стану, которые бы мели учитися письма святого, греческаго и словенскаго, да не будетъ родъ ихъ христіанскій яки безсловесенъ ненаученія ради"[4]. On 1st of December 1588 patriarch Jeremias II confirmed the privilege granted by the patriarch of Antioch Joachim V, which included this point: „училища и друкарни, яко душеполезных и спасенных путий"[5]. In the statute given to the Lviv brotherhood in November 1589 by the patriarch of Constantinople Jeremias II article 2 states: „Второе же, не быти другому учылищу общему в месте Львове, кроме самаго единаго училища братского Успеніа Пречистыя Богородица, и не ономъ толко самомъ учити детей благочестивыхъ и православных христіян божественнаго и священнаго писанія, словенскаго же и еллинскаго, по времени обретаемыхъ добродетелных и благочестивых даскалов; аще же будетъ мѣти кто даскала, толко своих детей будет ему волно учити, но не инныхъ. Также и всякий от священников да учитъ единаго или двох детей для послуги, но не более, ко уничиженію и перешкоде общей школе"[6]. To sum up, the brotherhood school in Lviv was set up by townspeople for Orthodox students. It was attended by Christian children of various social classes, who studied the Slavonic and Greek languages there, as well as the Holy Scripture, "for the salvation of the soul".

The statute of the Orthodox brotherhood in Vilnius, approved by the patriarch of Constantinople Jeremias II on 3rd July 1588 stated: „и школу братскую вдому братскомъ, языка греческаго, латинскаго и рускаго имети"[7]. The privilege granted to the Vilnius brotherhood in 1589 by king Sigismund III stated: „В школе теж братской детей братии уписное и убогих сиротъ езыка и писма рускаго, греческаго, латынского и польского накладом братским дармо учиты повинни водле постановенья их братского, Также и людей вписме учоныхъ особъ духовных и светских для науки школьное и доспеванъя въ справе своей ховати маютъ"[8]. The Vilnius school was located in the brotherhood house. The students were children of brotherhood members and poor orphans. Languages were taught at the school: Greek, Latin, Church-Slavonic, Ruthenian, and Polish. The brotherhood supported the teachers.

The detailed rules governing the schools can be found in the statute of the Lutsk brotherhood school, called the school's order. The first tome of the collection of sources *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов* contains two versions of the Lutsk brotherhood school statute: first of 1617 called „Правъ школы Греко-латино-славенской Луцкой Артиулы"[9] and another from 1624

[4] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. III, Киев 1898, нр. II, с. 11-12.

[5] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. III, Киев 1898, нр. IV, с. 15.

[6] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. III, Киев 1898, нр. V, с. 17.

[7] *Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей и церквей и по разным предметам*, ч. 2, Вильно 1843, нр. 3, с. 7.

[8] *Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей и церквей и по разным предметам*, ч. 2, Вильно 1843, нр. 4, с. 10.

[9] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. I, Киев 1898, с. 44-47; *Архів Української Церкви*, серія 2, випуск 1, *Історія Луцького братства та братського монастиря 1617-1833 років*, Луцьк 2014, док. 7, с. 65-67.

„Порядокъ школный”[10]. According to Eugenij Medyńsky the Lutsk Orthodox Fellowship of the True Cross changed the first statute „Правъ школы Греко-латино-славенской Луцкой Артиулы”, which was developed by the hegumen of the brotherhood monastery Mikulicz. The statute was approved by king Sigismund III Waza (1587-1632) in 1619[11]. The new statute of the brotherhood school „Порядокъ школный”[12] was developed in 1624 based on the Lviv school statute[13]. The new statute for the brotherhood school was created following a 1623 letter from patriarch Cyril (1572-1638) recommending that the brotherhood allocates some of their funds to financing a school, which was to be modelled after the one in Lviv[14].

Analysis of the statutes of the Lviv and Luts schools performed by J. Gołowacky and E. Medyńsky indicates that they only differed on a few points[15]. The differences could be found in preamble and the final 20th article. All in all, the two statutes differ in only about a dozen separate words[16]. This suggests that the statute of the Lviv school was copied by other confraternities. Therefore it is reasonable to invoke it when discussing other brotherhoods.

The Lviv brotherhood created a school in May 1586[17]. Arsenius (1550-1626), the bishop of Dimonika and Elessona. Along with Paisios, the bishop of Dyrrhachium, Arsenius was at the head of a delegation sent by the patriarch of Constantinople Theoleptus (1585-1586) to the Tsar of Moscow in 1586. On their way back to Constantinople the bishops stopped in Lviv. Arsenius ended up staying in the city for two years. During all this time he retained the position of patriarchal exarch and participated in solving church problems in the name of the patriarch of Constantinople. Arsenius was involved not only with the Orthodox church in Lviv, but also the local church brotherhood. At the order of patriarch Jeremias II he also took the position of a teacher of Greek in the Lviv school[18]. The townspeople asked bishop Arsenius for guidance on school operations, formulating educational goals, the curriculum and benefits brought by the school. In his work Arsenius relied on the Byzantine model of education.

---

[10] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. I, Киев 1898, с. 47-54; *Архів Української Церкви*, серія 2, випуск 1, *Історія Луцького братства та братського монастиря 1617-1833 років*, Луцьк 2014, док. 8, с. 67-71.

[11] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. I, Киев 1898, с. 3.

[12] Е. Медынский, *Братские школы Украины и Белоруссии в XVI-XVII вв. и их роль в воссоединени Украины с Россей*, Москва 1954, с. 42-45; *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. I, Киев 1898, с. 94-115.

[13] The statute of the Lviv school was published in 1863 by J. Gołowacky, por.: Я. Ф. Головацки, *Порядок школьный или устав ставропигийской школы в Львове 1586 года*, „Вестник Юго-Западной и Западной России”, Киев 1863, т. III, март, год I, с. 63-65.

[14] *Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов*, т. I, Киев 1898, с. 44, пунк. 6; с. 51-52, пунк. 17.

[15] Е. Медынский, *Братские школы…*, с. 42.

[16] Differences in both laws concerned mainly vocabulary. The statute of Luck word „дидаскал” is saved as „даскал”, word „запалити” is saved as „затопити”, word „токмо” is saved as „толико”.

[17] Д. И. Зубрицкий, *Хроніка Ставропігійскаго братства*, Львів 2011, с. 71.

[18] И. Флеров, *О православных церковных братствах противоборствовавших унии в Юго-западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях*, Санкт-Петербург 1857, с. 90.

In the post-Byzantine world, in the 16th through 19th centuries there were national Greek millet[19] schools. They were elementary schools created by parishes and approved by the patriarch, who also had oversight of the schools and named supervisors. They were usually holding important positions in the city (town elders, rich traders, guild members, boyars, higher clergy). Supervisors managed the schools – hired teachers, granted scholarships, organised building maintenance, supervised the work of students and teachers, set out breaks, days off, and exam dates. The headmaster (scholarch), who was often a teacher, selected new teachers, placed students in classes, devised the curriculum, and exam dates[20]. This position was often taken by the schools' graduates.

Until mid-17th century there were no internal divisions in schools, which were modelled on the Byzantine prototype: on teacher taught a limited number of students giving philological and theological classes. The teacher decided the curriculum, methods and teaching times. Elementary schools taught reading and writing. Liturgical books were used as teaching materials. Only trained teachers introduced ancient Greek philosophers into the curriculum. The schools were attached to parish churches[21]. Teachers were paid in kind. For example, they received bread every Monday (δευτεριάτικο), a chicken for Christmas and an egg bagel for Easter. A starting fee of two coins was paid for each student before they started attending a school[22]. Since mid-16th century until the end of the 17th century, there would be 10-15 students per school.

Bishop Arsenius studied at such a school. Suggestions for the Lviv brotherhood school curriculum written personally by Arsenius invoked the Byzantine school model[23]. Arsenius outlined the main goal of the school as improving the religious and moral state of the people of Lviv. In the exarch's opinion, education was an important factor in building and strengthening religious awareness among the faithful. Arsenius invoked the Holy Scripture to support his ideas. The curriculum proposition opened with a biblical passage: "To fear the Lord is the first step to Wisdom". The bishop wanted to stress that the townsfolk, who loved wisdom also cared for placing its spiritual foundation, by building a schoolhouse. In his note Arsenius stressed that the

---

[19] The millet system (Muslim, Greek, Armenian, Jewish) was a legal system in the Ottoman state which set out the rights and obligations of non-Muslims. Each of the conquered nations was given significant freedoms with regard religion and culture, but had to pay a higher tax than Muslims. Every millet had a sovereign, an ethnarch with broad competences, who was usually a religious figure – the Greek millet was governed by the Orthodox patriarch of Constantinople, who was subject directly to the Sultan. For more information see: M. Mironowicz, *Polityka Imperium Ottomańskiego wobec chrześcijan i Cerkwi Prawosławnej na terenie byłego Bizancjum na przełomie XV i XVI wieku*, „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", vol. XVIII, 2016, pp. 153-156.

[20] Κ. Χατζόπουλος, *Ελληνικά σχολεία στην περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας (1453-1821)*, Θεσσαλονίκη 1991, σελ. 311, 312.

[2121] Ν. Τερζής, «Σκέψεις για την ελληνική εκπαίδευση κατά την Οθωμανική περίοδο, με έμφαση στον ανώτερο κύκλο σπουδών της Πατριαρχικής Σχολής Κωνσταντινουπόλεως (1759-1821). Μια νέα σκοπιά σε παλαίο ζήτημα.», Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Σύγχρονα παιδαγωγικά και εκπαιδ, ευτικά θέματα-χ αριστήριος τόμος στον ομότιμο καθηγητή Ιωάννη Μαρκαντώνη, Αθήνα 2007, σελ. 65.

[22]Δ. Πασχάλης, »Η εν Κάτω Κάστρω της Ανδρου Σχολή Ελληνικών γραμμάτων και εν Κορθίω της Αγίας Τριάδος Συμβολή εις την ιστορίαν της παιδείας εν Ελλάδι επί Τουρκοκρατίας», Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας, τομ. 9 (1926), σελ. 226, 227.

[23] „Propozycja programowa szkoły bractwa lwowskiego", Центральний державний історичний архів України, м. Львів (dalej: ЦДІАУЛ), ф. 129, оп. 1, нр. 87, к. 1.

presented didactic and educational assumptions were taken from the spiritual authorities of the time: metropolitan of Nafpaktos and Arta Damaskinos[24] and Matthew the sage[25], as well as the experience of the Eastern Church under the governance of patriarch Jeremias II Tranos[26]. According to Arsenius the goal of education was to inspire the fear of God and to teach Christian love and respect for elders, parents and brethren, and the Greek language. Significantly, the bishop encouraged parents to send their children to school.

Following Arsenius' curriculum, classes took place six days a week (excepting Sundays) from morning till five in the afternoon. Arsenius' curriculum was based on a weekly schedule used in byzantine schools[27]. The morning programme was identical Monday to Friday. For two hours Arsenius would lecture to all students. Afterwards students would be divided into classes depending on age and knowledge. The best of the oldest students would help Arsenius teach until three in the afternoon. Saturday morning was devoted to revision. Written assignments would then be handed out. Students would help correct each other's mistakes. They would later translate their assignments into Greek and on Monday afternoons Arsenius would correct them. On Tuesdays, Wednesdays, and Thursdays afternoons the students would learn grammar (grammatical analysis of texts and explaining the rules). These classes were referred to as 'technology'. On Friday afternoons syntax was taught. Arsenius' curriculum ended with an

---

[24] The famous metropolitan of Nafpaktos and Arta and exarch of all Aetolia, Damaskinos Stouditis (1547-1577) was born in early 16th century in Thessaloniki. He studied in Constantinople under Theophanes Eleavoulkos Notaras (1543-1551), who was a teacher in the patriarchal school. At the same time he became a monk in Constantinople, taking the name Damaskinos. He later became a sub deacon and, thanks to his erudition, was counted among the wisest men of his day. His homilies, filled with patristic references, were included in the famous work titled *The Treasury (Θυσαυρός)*. His students included the later patriarchs of Constantinople Metrophanes III and Jeremias II Tranos. In 1558-1564 he was ordained as a priest and later bishop by Joasaphus II the Magnificent (1555-1564), later taking the bishopric of Liteia and Rentina. Joasaphus' successor, patriarch Metrophanes III (1565-1572), noticing Damaskinos' exceptional abilities, delegated him as patriarchal exarch to Kiev. Having returned to the Commonwealth in 1573-1574 Damaskinos managed the patriarchal see in the name of patriarch Jeremias II, who was on a pastoral visit to the Peloponnese. In 1574 he was elected to be the metropolitan of Nafpaktos and Arta. A position he held until his death in 1577; λ. Ν. Μάνου, *Δαμασκηνός ο Στουδίτης: ο βίος και το έργο του*, Αθήνα 1999.

[25] We know two scholars bearing the name Mathew. The first was Matthew Kamariotis (died in 1490), who preceded Arsenius by decades. He was the first teacher of the patriarchal school, a high ranking scholar, writer and poet. His grammar and rhetoric textbooks are of particular importance. The other – hieromonk Matthew Kritikos – who was Arsenius' contemporary. He was renowned as a teacher in Thessaloniki. He was a student of the metropolitan of Tarnovo Arsenius, a teacher of patriarch Jeremias II, a preacher in Constantinople and brother to the enlightened metropolitan of Veria and later Thessaloniki, Metrophanes. Even 30 years after his death he was remembered by the people of Thessaloniki, who pointed him out as the model teacher; Τ. Α. Θ. Γριστόπουλος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Αθήνα 1966, τ. 1, σ. 113, 141.

[26] ЦДІАУЛ, ф. 129, оп. 1, нр. 87, к. 1: „Τού τε σοφωτάτου κυρού Δαμασκηνού, του χρηματίσαντος μητροπολίτου Ναυπάκτου και ¨Αρτης, και παρά του σοφωτάτου κυρου Ματυαίου, ανδρών εναρέτων και ορυοδόξων, και παρά της καυολικής του Χριστού Μεγάλης Εκκλησίας, επι της πατριαρχείας του αγιοτάτου πατριάρχου κυρου Ιερεμίου".

[27] A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583-1601)*, Białystok 2014, p. 58, ref. 183.

encouragement to persevere: υμεις δε πάλιν λέξατε οιον βούλεσθε ινα το ευάρεστον γένη Θεού βοηθούντος[28].

On 1st of January 1586 "following the blessed council and order of Joachim, the saintly patriarch of Antioch, Cilicia, Iberia, Syria and the eastern lands" the statute of the brotherhood school in Lviv was rewritten. The new statute was approved in 1588 by the patriarch of Constantinople Jeremias II Tranos[29]. The authorship of this bilingual Greek-Slavonic document is also attributed to Arsenius[30]. It consists of a preamble, 20 articles and a conclusion. The articles contained quotations from Scripture and the teachings of Church Fathers. Therefore, the school statute was consistent with the brotherhood statute. Both were firmly embedded in Christian dogma.

From the introduction, only preserved in the Slavonic language, we learn that the school was founded on 8th October 1586 at the recommendation and instigation of the patriarch of Antioch Joachim, with the approval and blessing of the bishop of Lviv Gideon, as well as the approval of many others. The preamble also speaks of the need to educate men in society. The didaskal played a particular role in the brotherhood school and his characteristics were described in the statute. A teacher should be noble, wise, humble, prudent, moderate, not a drunkard, not an adulterer, not greedy, not a miser, not stubborn, not envious, serious, not profane, not a wizard, not a heretic, honest, a good, godly man. A teacher should be an example of the virtues a students should aspire to.

The statute described the internal rules of conduct and school life. Anyone who enrolled their son or friend at the school had to appear with one or two witnesses to have the statute read to them. After the parent approved the teaching methods and settled on the payment, the student was enrolled. The parents were told that they should assist their children's learning in any way possible[31].

A teacher taking on a student accepted responsibility for his proper education in the spirit of obedience and humility. It was accepted that he should deal out punishments for disobedience "not as a tyrant, but as a teacher" [*He who withholds his rod hates his son, But he who loves him disciplines him diligently* [Proverbs 13:24]][32]. Students took places in the classroom depending on their academic achievements: the best sat higher with the weaker students below them [*For unto every one that hath shall be given* [Matthew, 25: 18-29]][33]. In school students were not differentiated according to material status [1 Kor,12,15-21]][34]. The teacher promised to treat equally the sons of rich men and poor orphans, as well as those who begged in the streets and give them equal attention [*[God] who desires all men to be saved and to come to the knowledge of the truth* [1 Timothy, 2: 4-5]][35]. Students would come to school and leave at times

---

[28] ЦДІАУЛ, ф. 129, оп. 1, нр. 87, к. 1.

[29] Я. Ф. Головацки, *Порядок школьный или устав ставропигийской школы в Львове 1586 года*, „Вестник Юго-Западной и Западной России", Киев 1863, т. III, март, год I, с. 63-65. Dokument został również opublikowany *w Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией*, т. II, Санкт-Петербург 1865, нр. 156, с. 181-184; Е. Медынский, *Братские школы…*, с. 126-132.

[30] К. Харламповичъ, *Западнорусскія православныя школы XVI и начала XVII века*, Казанъ 1898, с. 292, 412.

[31] Е. Медынский, *Братские школы…*, с. 127, пкт. 1.

[32] Ibidem, с. 127, 128, пкт. 2.

[33] Ibidem, с. 128, пкт. 3.

[34] Ibidem, с. 128, пкт. 4.

[35] Ibidem, с. 128, пкт. 5.

decided by the teacher, depending on the time of year [*do all to the glory of God* [1 Corinthians 10: 31]][36]. The teacher would check attendance every morning. If any of the students was missing, another one would be sent to find out why [*and on some have mercy, [b]who are in doubt; 23 and some save, snatching them out of the fire* [Jude 22-23]][37]. Every morning, classes would start with a prayer. Ask and it will be given to you [Jude 15, 8]][38]. If a student failed to attend classes and neglected school, he was removed from the student list [*Now we command you, brothers, (…) to keep away from any brother who leads an undisciplined life* [2 Thessalonians, 3: 6]][39].

Students in school were divided into three groups: in the first they learned to recognise and form words, in the second they learned to read and learn texts by heart, in the third – to relate, understand and evaluate the covered material, i.e. syntax and exegesis [*When I was a child, I spake as a child, I felt as a child, I thought as a child: now that I am become a man, I have put away childish things* [1 Corinthians 13: 11]][40]. Lessons started with a revision of material from the previous day, as well as reading and explaining the homework. Afterwards children would study the Psalter or grammar and also other useful subjects, selected in classes as needed[41]. In the afternoon students would do tasks prescribed by the teacher, each on their own tablet. In the case of beginners the teacher would write on the tablet. While in school, students would question each other on new vocabulary. Before leaving they would repeat a poem learnt by heart. After returning from school children had to do their homework and revise and reinforce knowledge obtained in classes, preferably in front of parents or other adults. Next day students handed in their homework, which the teacher would check[42]. Teachers taught grammar, rhetoric, dialectics and music. Reading texts could be drawn from the Gospels, Apostles, Church Fathers, historians and ancient Greek writers [*By their fruit you will recognize them* [Matthew 7: 16]][43].

On Saturday mornings, students revised material from the whole week and in the afternoon they learned Paschalia (computes)[44] and the motion of the moon, arithmetic, or singing [*All Scripture is God-breathed and is useful for teaching* [2 Timothy 3: 16]][45]. On Saturdays, after dinner, the teacher would stay with the children longer than usual, devoting time to moral teachings. He taught the fear of God and proper behaviour: in church – towards God, and home – towards parents, in other places – to be humble and respectful towards others and look to their own shame and virtue [*He who withholds his rod hates his son, But he who loves him disciplines him diligently* [Proverbs 13: 24]; *Foolishness is bound in the heart of a child; but the rod of correction shall drive it far from him* [Proverbs 22: 15]; *And no one pours new wine into old wineskins* [Mark 2: 22]][46]. On Sundays and holidays before the holy liturgy the teacher

[36] Ibidem, c. 128, пкт. 6.
[37] Ibidem, c. 128, пкт. 7.
[38] Ibidem, c. 129, пкт. 8.
[39] Ibidem, c. 130, пкт. 17.
[40] Ibidem, c. 129, пкт. 9.
[41] Ibidem, c. 129, пкт. 10.
[42] Ibidem, c. 129, пкт. 11.
[43] Ibidem, c. 129, пкт. 12.
[44] Paschalia – a paschal calculating table containing key data needed to establish the date of Easter and associated holidays. A. Znosko, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996, p. 25.
[45] Е. Медынский, *Братские школы…*, с. 129, 130, пкт. 13.
[46] Ibidem, c. 130, пкт. 14.

would address the students and explain the holiday to them. In the afternoon he would do an exegeses of the Gospel passage and Apostolic writings read on a given day [*Blessed is the man that (…) his delight is in the law of Jehovah; And on his law doth he meditate day and night* [Psalms 1: 1-2]][47].

Each week two or four students would be delegated to keep the order at school. Their duties included coming to school earlier to prepare it for classes: sweep the floors, firing the furnace, standing at the entrance. They saw to the order in the school, inform the teacher about students' misconduct or inappropriate behaviours during services or on their way home [*Look therefore carefully how ye walk, not as unwise, but as wise; redeeming the time, because the days are evil* [Ephesians 5: 15-16]][48]. The teacher or attendants from the brotherhood informed the students' parents or carers that children should obey school rules at home. If the students' guardians found the children's behaviour disturbing or the teaching negligent, they would inform the brotherhood attendants[49]. Parents who were forced to remove their son from school had to appear with the witness or witnesses who were present when the child was accepted into school. [*For every one that doeth evil hateth the light, and cometh not to the light, lest his works should be reproved. But he that doeth the truth cometh to the light, that his works may be made manifest, that they have been wrought in God.* [John 3: 20-21]][50].

If a teacher or student failed to follow these rules and committed adultery, theft, drunkenness, neglect of duty, avarice, false accusations or fraud, he should be immediately removed from the school, so that he would not corrupt the others [*but whoso shall cause one of these little ones that believe on me to stumble, it is profitable for him that (…) he should be sunk in the depth of the sea.* [Matthew 18: 6-7]; *how can ye, being evil, speak good things?* [Matthew 12: 34]; *every tree therefore that bringeth not forth good fruit is hewn down, and cast into the fire* [Matthew 3: 10][51].

The statutes of the Lutsk and Lviv brotherhood schools described above was used in numerous other educational institutions. The two described statutes differed in the preamble and a few fragments in the final point. The statutes described in detail the tasks and duties of teachers and students, as well as their personal qualities and qualifications. They were modelled after Byzantine schools, but the curriculum was much richer than in the post-Byzantine world; for example more languages were taught. The Lutsk and Lviv statutes described the basic tasks of the school. They confirmed the parents' responsibility for the educational plan. The school was, according to its statute, a part of the brotherhood community, for which all members were responsible. The statutes of the Lviv and Lutsk brotherhood schools became a model for other brotherhood schools in Volhynia, Ruthenian lands belonging to the Crown, and the Grand Duchy of Lithuania in the 17th and 18th centuries.

---

[47] Ibidem, c. 130, пкт. 15.
[48] Ibidem, c. 130, пкт. 16.
[49] Ibidem, c. 131, пкт. 18.
[50] Ibidem, c. 131, пкт. 19.
[51] Ibidem, c. 131, пкт. 20.

Bibliography

Sources

Архів Українскої Церкви, серія 2, випуск 1, *Історія Луцького братства та братського монастиря 1617-1833 років*, Луцьк 2014, док. 7-8.

Акты, относящиеся к истории Южной и Западной России, собранные и изданные Археографической комиссией, т. II, Санкт Петербург 1865, нр. 156, с. 181-184.

Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов, т. I, Киев 1898.

Памятники изданные Киевской комиссиею для разбора древних актов, т. III, Киев 1898.

Собраніе древнихъ грамотъ и актовъ городовъ минской губерніи православныхъ монастырей церквей и по разнымъ предметамъ, Минск 1848, нр 139.

Собрание древних грамот и актов городов Вильны, Ковна, Трок, православных монастырей и церквей и по разным предметам, ч. 2, Вильно 1843, нр. 3-4.

Literature

Borkowski Andrzej, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583-1601)*, Białystok 2014.

Mironowicz Antoni, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolite*j, Białystok 2003.

Mironowicz Marcin, *Polityka Imperium Ottomańskiego wobec chrześcijan i Cerkwi Prawosławnej na terenie byłego Bizancjum na przełomie XV i XVI wieku*, „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Teologiczne Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", vol. XVIII, 2016, pp. 153-156.

Znosko Aleksy, *Słownik cerkiewnosłowiańsko-polski*, Białystok 1996.

Головацки Я́ков Фёдорович, *Порядок школьный или устав ставропигийской школы в Львове 1586 года*, „Вестник Юго-Западной и Западной России", Киев 1863, т. III, март, год I, с. 63-65.

Зубрицкий Дени́с Ива́нович, *Хроніка Ставропігійскаго братства*, Львів 2011.

Медынский Евге́ний Никола́евич, *Братские школы Украины и Белоруссии в XVI-XVII вв. и их роль в воссоединени Украины с Россей*, Москва 1954, с. 42-45, 126-132.

Флеров Иоан, *О православных церковных братствах противоборствовавших унии в Юго-западной России в XVI, XVII и XVIII столетиях*, Санкт Петербург 1857.

Харламповичъ Константин Васильевич, *Западнорусскія православныя школы XVI и начала XVII века*, Казанъ 1898.

Γριστόπουλος Τάσος Αθανάσιος, *Πατριαρχική Μεγάλη του Γένους Σχολή*, Αθήνα 1966, τ. 1, σ. 113, 141.

Μάνου Λεόπολδος Νικόλαος, *Δαμασκηνός ο Στουδίτης: ο βίος και το έργο του*, Αθήνα 1999.

Πασχάλης Διονύση, »Η εν Κάτω Κάστρω της Ανδρου Σχολή Ελληνικών γραμμάτων και εν Κορθίω της Αγίας Τριάδος Συμβολή εις την ιστορίαν της παιδείας εν Ελλάδι επί Τουρκοκρατίας», Δελτίον της Ιστορικής και Εθνολογικής Εταιρίας, τομ. 9 (1926), σελ. 226, 227.

Τερζής Νίκος, «Σκέψεις για την ελληνική εκπαίδευση κατά την Οθωμανική περίοδο, με έμφαση στον ανώτερο κύκλο σπουδών της Πατριαρχικής Σχολής Κωνσταντινουπόλεως (1759-1821). Μια νέα σκοπιά σε παλαίο ζήτημα.», Εθνικό και Καποδιστριακό Πανεπιστήμιο Αθηνών, Σύγχρονα παιδαγωγικά και εκπαιδ, ευτικά θέματα-χ αριστήριος τόμος στον ομότιμο καθηγητή Ιωάννη Μαρκαντώνη, Αθήνα 2007.

Χατζόπουλος Κωνσταντίνος, *Ελληνικά σχολεία στην περίοδο της Οθωμανικής κυριαρχίας (1453-1821)*, Θεσσαλονίκη 1991.

ЕЛЕНА БОРУН

История православных монастырей на территории Беларуси в 1839-1917 гг.

Słowa kluczowe: Monastery prawosławne, Imperium Rosyjskie
Keywords: Orthodox monasteries, Russian Empire

Streszczenie

Historia monasterów prawosławnych na terenie Białorusi w latach 1839-1917

W artykule ukazane zostały procesy integracji monasterów prawosławnych z terenów guberni białoruskich z Cerkwią prawosławna w Imperium Rosyjskim po likwidacji unii, w warunkach polityki sekularyzacyjnej i wprowadzenia etatowego państwowego ich przekfalikowania w końcu XIX i na początku XX wieku. Praca przedstawia położenie wspólnot monastycznych w granicach diecezji białorusko-litewskich w latach 1839-1917. Dokonano analizy działań administracyjnych i prawnych państwa, które przyczyniły się do: odbudowy monasterów, organizacji ich działalności i unifikacji z istniejącymi klasztorami prawosławnymi, reglamentacji działalności wspólnot klasztornych, określenia ich liczby i statusu.

Abstract

History of Orthodox monasteries in Belarus in the years 1839-1917

The article considers the processes of integration of Orthodox monasteries of the Belarusian provinces into the system of the Orthodox Church of the Russian Empire after the abolition of the Union, the implementation of the policy of secularization and the introduction of staffing in the second third of the XIX – beginning of the XX century. The position of Orthodox monastic communities in the territory of Belarusian-Lithuanian dioceses in the period from 1839 to 1917 is shown. The administrative and legal measures of the state that contributed to the restoration, organization of activities and unification of the management system of Orthodox monasteries, regulating the activity of the monastic communities, determined their number and status were analyzed.

Во второй трети XIX – начале XX в. все монастыри Беларуси входили в структуру пяти православных епархий: Полоцкой (восстановлена в 1833 г.), Литовской, Могилевской, Минской, Гродненской (открыта в 1900 г.). Могилевская епархия по численности монашеских общин занимала лидирующую позицию. На ее территории в рассматриваемый период количество православных монастырей не являлось постоянным, но было относительно стабильным: от 12 до 14[1]. К началу XX в. число монастырей в Могилевской епархии стабилизировалось и составило 13 общин. Функционировали мужские монастыри: Могилевский Братский Богоявленский, Белыничский Рождество-Богородицкий, Пустынский Успенский, Оршанский Покровский и Богоявленский, Неклюдовский Борисоглебский, Охорский Преображенский; женские – Оршанский Успенский, Буйничский Свято-Духов, Чонский, Мстиславский Тупичевский Свято-Духов, Мозоловский Вознесенский, Барколабовский, Макарьевский. Изменение численности монастырей происходило по причине их реорганизации, перемены статуса, преобразования мужских монастырей в женские[2].

На территории Полоцкой епархии, учрежденной 30 апреля 1833 г., в границах Витебской, Виленской, Курляндской губ., действовало 8 православных монастырей: Виленский Свято-Духов, Полоцкий Богоявленский, Свято-Троицкий Марков в Витебске, НевельскийСпасо-Преображенский, Сурдецкий Свято-Духов, Пожайский Успенский, Иллукштанский и Якобштатский монастыри[3]. В 1839 г. число монастырей достигло 13, к функционирующим ранее добавились Свято-Духов в Витебске, Полоцкий Борисоглебский, Махировский Свято-Покровский, Тадулинский Успенский, Вербиловский Покровский. После ликвидации Брестской церковной унии и уменьшения пределов епархии в октябре 1840 г. до административных границ Витебской губернии в составе епархии остались функционировать 9 православных монастырей: Марков Свято-Троицкий и Свято-

[1] *Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1847 год.*, Санкт-Петербург 1848, с. 2-3; Национальный исторический архив Беларуси, (далше – НИАБ), Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 523, л. 34. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1912 год.*; Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 1-217. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год.*; Российский государственный историчесий архив, (далше – РГИА), Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 442, Д. 1568, л. 8 об. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1895 г.*

[2] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 440, Д. 990, л. 1-237. *Статистические ведомости о монастырях Могилевской епархии 1903-1916 гг.*; А. П. Грудзіна, *Хрысціянскія святыні Шклова (гісторыя і сучаснасць)*,[в:] *Гістарычнае і сацыякультурнае развіццё Магілёва*, уклад.: І. А. Пушкін, В. В. Юдзін, Магілёў 2007, с. 268; В. В. Шейбак, *Традиции паломничества у белорусов в православные монастыри Могилевской губернии в конце XIX–XX начале в.*, [в:] *Кутеинские чтения: материалы второй науч.-практ. конф.*, редкол.: А. А. Коваленя [и др.], Минск 2007, с. 133; Ф. А. Жудро, *Буйничский Свято-Духовский монастырь Могилевской епархии*, Могилев 1904, с. 1, 48; И. Н. Слюнькова, *Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи*, Москва 2010, с. 557; НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 16, 44, 69, 86 об., 144, 164 об., 210-210 об. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год.*

[3] *Об учреждении Полоцкой епархии 3 класса, по приложенному штату. 30 апреля 1833 г.*, „Полн. собр. законов Российской империи” (ПСЗРИ), Собрание второе, т. VIII, Отд. 1, № 6161, с. 244, 245.

Духов в Витебске; Полоцкие Богоявленский, Борисоглебский и Спасо-Евфросиниевский; Махировский Свято-Покровский, Невельский Свято-Преображенский, Тадулинский Успенский, Вербиловский Покровский. Пожайский Успенский мужской второклассный монастырь был переведен в ведомство Литовской епархии[4]. По указу Св. Синода от 30 ноября 1849 г. № 12985 Иллукштанский третьеклассный и приписной к нему Якобштатский Покровский заштатный монастыри, состоявшие в Зельбургском благочинии, Курляндской губ., были переданы из Полоцкой епархии в управление викария Рижского, в состав Викариатства Псковской епархии[5].

К 80-м гг. XIX в., по сведениям Витебского губернского статистического комитета, на территории Полоцкой епархии находилось 7 монашеских общин, которые просуществовали до 1917 г.[6] Штатными первоклассными являлись – Витебский Марков мужской, Полоцкий Спасо-Евфросиниевский женский монастыри. К второклассным относились – Полоцкий Богоявленский мужской, Тадулинский Успенский монастырь (местечко Яновичи, Витебский у., Витебской губ.). Заштатные: Невельский Преображенский мужской, Вербиловский Покровский женский (село Вербилово, Полоцкий у., Витебской губ.), Бельчицкий Борисоглебский монастыри[7]. Уменьшение числа монастырей произошло в результате изменения их статуса, они были лишены самостоятельности и стали приписными. Так, в 1854 г. заштатный Витебский Свято-Духов монастырь из-за полного запустения попал под духовную протекцию Полоцкой Спасо-Евфросиниевской обители. В 1857 г. он был упразднен, все его земли (42 дес. 1068 кв.саж. усадебной и 37 дес. 2350 кв.саж. пахотной) были переданы Полоцкому Спасо-Евфросиниевскому монастырю, в монастырских корпусах разместилась женская тюрьма. В 1872 г. тюрьме было предоставлено новое здание, а здания бывшего Свято-Духова монастыря были переданы под помещения женского училища духовного ведомства[8]. Из-за уменьшения числа монашествующих духовной консисторией с 1845 г. решался вопрос об упразднении Махировского монастыря и преобразовании его в приходскую церковь[9]. До 1869 г. решение не было принято, в Махировском монастыре проживали иеромонахи Полоцкой Богоявленской обители. Из-за недостаточности отпускаемых денежных средств, к 1868 г. монастырские постройки пришли в окончательную ветхость, обитель не имела средств на свое содержание. Благочинный монастырей посчитал

[4] П. М. Силин, *Пожайский Успенский первоклассный монастырь*, Б.м.: Губ. тип. 1890, с. 7.

[5] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 361, л. 1-1 об. *Дело о передаче в Рижское викариатство документов Иллукштанского и Якобштатского монастырей из благочиннического архива*.; С. П. Сахаров, *Православные церкви в Латгалии (историко-статистическое описание)*, Рига 1939, с. 153.

[6] *Памятная книжка Витебской губернии на 1887 г*., Витебск 1887, с. 41.

[7] НИАБ, Минск, Ф. 2502, Оп. 1, Д. 445, л. 4-6. *Сведения о монастырях Витебской губернии 26 июня – 13 сентября 1889 года*.

[8] Г. П. Лебедев, *Витебский Свято-Духов женский монастырь, его история и перспектива воссоздания*, Витебск 1998, с. 26.

[9] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 209, л. 1-4 об. *Дело о смерти священника Махировского монастыря Полоцкого уезда М. Гринкевица. Указ Полоцкой Духовной консистории от 18 июня 1845 года об упразднении Махировского монастыря и превращении его в приходскую церковь*.

необходимым закрыть монастырь и сформировать церковный причт из бывших монахов.

На территории Минской епархии, которая с 1840 г. функционировала в пределах Минской губернии, действовали 4 мужских (первоклассный Слуцкий Троицкий, второклассный Пинский Богоявленский, третьеклассный Ляданский Благовещенский, третьеклассный ГрозовскийИоанно-Богословский) и 2 женских третьеклассных (Пинский Варваринский и Вольнянский Свято-Троицкий монастыри). В середине 50-х гг. XIX в. были закрыты ДятловичскийСпасо-Преображенский мужской и Слуцкий Ильинский женский монастыри[10]. В Слуцк был переведен Грозовский третьеклассный монастырь. В 1870-е гг. Пинский Варваринский и Вольнянский Свято-Троицкий монастыри перевели в первоклассный Минский женский Преображенский, а Слуцкий Свято-Троицкий монастырь – в Минский мужской первоклассный Свято-Духов монастырь. В начале XX в. в епархии было 4 мужских и один женский монастырь: Минский Свято-Духов, Пинский Богоявленский, Слуцкий Троицкий, Ляданский Благовещенский и женский Минский Преображенский. В 1913 г. был учрежден Ивенецкий Свято-Троицкий женский общежительный монастырь при церкви в местечке Ивенец, Минской епархии[11]. С 1912 по 1915 гг. функционировало Лавришевское подворье Минского архиерейского дома[12].

Территориальные границы Литовской православной епархии, созданной в 1839 г. вместо Литовской униатской епархии, стабилизировались в 40-е гг. XIX в. По указу от 17 апреля 1840 г. бывшие униатские церкви Минской губернии вошли в состав Минской православной епархии, а ее древнеправославные церкви, расположенные в Гродненской губернии и Белостокской области – в Литовскую. Ей же были переданы и древнеправославные церкви Полоцкой православной епархии, находившиеся на территории Виленской губернии[13]. Древнеправославные церкви Виленской губернии из Полоцкой епархии перешли к Литовской по указу № 13395 от 17 апреля 1840 г.[14] Новые изменения в составе епархии произошли в 1842 г., когда по указу от 18 декабря была создана Ковенская губерния и изменялись территории других губерний. В состав Литовской епархии вошли территории трех губерний – Виленской, Ковенской и Гродненской. Постоянно менялась и численность православных монастырей. Так, в 1839 г. на территории Литовской православной епархии было 13 мужских монастырей с 281 монахом и послушниками и 6 женских с 35 монахинями. Архиепископ Иосиф (Семашко) закрыл 4 женских монастыря из-за неблагонадежности их

---

[10] *Правящие архиереи Минской епархии (1793-2003)*, Минск 2003, с. 77.

[11] *Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания … за 1913 г.*, 1915, с. 105; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 440, Д. 989, л. 76, 81, 137 об. *Статистические ведомости о монастырях Минской епархии 1902-1915 гг.*

[12] *Новогрудская епархия. Свято-Успенский Жировичский ставропигиальный мужской монастырь п. Жировичи Слонимского района Гродненской области Белорусской Православной Церкви*, Жировичи 2007, с. 226-227.

[13] Е. Н. Филатова, *Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси, 1772-1860*, Минск 2006, с. 50.

[14] *Канфесіі на Беларусі (к. XVIII-XX ст.)*, В. В. Грыгор’ева [і інш.], Мінск 1998, с. 38; *О причислении церквей Белоруской епархии к Минской, а церквей Полоцкой епархии к епархии Литовской. 17 апреля 1840 г.* „ПСЗРИ”, Собрание второе, т. XV, Отд. 1, № 13395, с. 290.

обитательниц, 6 мужских были переданы Минской православной епархии, а 2 были причислены к Полоцкой епархии. В 1842 г. архиепископ просил оставить в штате епархии 9 мужских монастырей и 2 женских: Виленские – Свято-Духов и Троицкий; Ковенские – Пожайский, Супрасльский, Гродненский, Бытенский, Борунский, Тороканский, Сурдекский мужские; женские – Гродненский и Мядельский[15]. В 1844 г. были закрыты Мядельский женский и Бытенский монастырь. С 1839 г. на территории епархии функционировал мужской Березвечский монастырь, с 1842 г. возведенный во второй класс. В 1874 г. монастырь был упразднен, его церковь была приписана к Глубокскому приходскому храму. Строения и земли были переданы в заведование Пожайскому Успенскому монастырю[16].

В 70-е гг. XIX в. на территории Литовской епархии действовали 10 мужских и 2 женских монастыря: Виленские – Свято-Духов, Троицкий, Мариинский, Тороканский, Бытенский, Гродненские Борисоглебский и Рождество-Богородичный, Супральский, Жировичский, Пожайский, Борунский, Сурдекский[17]. В пределах Гродненской губернии функционировало 6 монастырей: 5 мужских – Тороканский, Бытенский, Гродненский Борисоглебский, Супральский, Жировичский и 1 женский – Гродненский[18]. В 1901 г. в Дисненском уезде был вновь открыт Березвечский Рождество-Богородичный общежительный женский монастырь[19]. К 1917 г. на территории всей епархии действовало 7 мужских и женских православных монастырей: БерезвечскийРождество-Богородичный, Антолептский Рождество-Богородичный, Виленский Мариинский, Виленский Свято-Духов, Виленский Свято-Троицкий, Пожайский, Сурдекский Свято-Духов[20].

Гродненская епархия была выделена из состава Литовской епархии 1 января 1900 г. в составе Гродненской губернии[21]. Необходимость открытия самостоятельной епархии была обусловлена специфической конфессиональной ситуацией – доминированием католического населения. Территория, население (численность православного населения к концу XIX в. достигала 700 тыс. человек), число

[15] Н. Д. Извеков, *Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг.*, Москва 1899, с. 242; Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора: в 3 т.*, Санкт-Петербург 1883, т. III, с. 620.

[16] *Березвичи и Красносток*, Санкт-Петербург 1901, с. 10, 11.

[17] Н. Д. Извеков, *Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг.*, с. 240; *Новогрудская епархия. Свято-Успенский Жировичский ставропигиальный мужской монастырь п. Жировичи Слонимского района Гродненской области Белорусской Православной Церкви*, с. 7; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 442, Д. 377, л. 15-16. *Отчет о состоянии Литовской епархии за 1870 г.*; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 442, Д. 1567, л. 20. *Отчет о состоянии Литовской епархии за 1896 г.*

[18] Е. Ф. Орловский, *Судьбы православия в связи с историей Латинства и унии в Гродненской губернии в XIX веке (1794-1900 гг.)*, „Гродн. епарх. ведом.”, 1901, № 17 (неофициальное отделение), с. 135.

[19] *Березвичи и Красносток*, с. 5; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 797, Оп. 70 (II отд., 3 стол), Д. 332, л. 4 об. 5. *О восстановлении Берзвечского монастыря, с обращением его в женский, близ местечка Глубокое, Дисненского у., Виленской губ.*

[20] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 440, Д. 988, л. 5-70. *Статистические ведомости о монастырях Литовской епархии 1903-1914 гг.*

[21] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 442, Д. 1830, л. 1-1 об. *Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1900 г.*

церквей и монастырей позволило основать самостоятельную епархию[22]. Кроме того, в Гродно с 1848 г. находилась епископская кафедра викария Литовской епархии епископа Брестского. Постановлением Св. Синода Брестское викариатство в 1900 г. было переименовано в самостоятельную епархию с присвоением епархиальному архиерею титула «Епископ Гродненский и Брестский»[23]. В состав епархии вошли следующие монастыри: Гродненский Борисоглебский, Супрасльский Благовещенский, Жировичский Успенский и женский Красностокский[24]. Рождество-Богородичный общежительный женский монастырь в урочище Красносток был организован в 1901 г., в него перевели Гродненский Рождество-Богородичный женский монастырь[25].

Таким образом, границы белорусско-литовских православных епархий во второй трети XIX в. претерпевали постоянные изменения. В 1840-1842 гг. их приделы были уменьшены до административных границ губерний. Такое совпадение границ обеспечивало единство действий административной и духовной власти[26]. В начале XX в. на территории белорусско-литовских губерний функционировало 37 православных монастырей. На белорусских землях, входивших в состав Минской, Могилевской, Витебской, Виленской, Гродненской губерний, охватывающих современные области: Витебскую, Брестскую, Гродненскую, Гомельскую, Минскую, Могилевскую, действовало 29 православных монастырей.

По циркулярному указу Св. Синода от 20 марта 1862 г. монастыри в Российской империи делились на: необщежительные и общежительные[27]. В общежительном, монахи все необходимое получали от монастырей, а свой труд по священнослужению и различным послушаниям отдавали в пользу обители. Никто из монахов, даже настоятель, не мог иметь собственности в общежительном монастыре. В необщежительных же монастырях монахи, имея общую трапезу, одежду и прочие необходимые вещи приобретали сами. Они получали на руки жалование и часть монастырских доходов.

В пределах белорусско-литовских епархий монастыри являлись основным типом монастырских поселений. Однако встречались исключительные случаи. Так, Неклюдовский Борисоглебский мужской общежительный монастырь был основан действительным статским советником Филиппом Лешко как пустынь,

---

[22] Разумевающие верой: переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победоносцева (1860-1887); Прил.: Н. П. Гиляров-Платонов, *Нечто о Русской церкви в обер-прокурорство К. П. Победоносцева*, Вступ. ст., сост., подг. текстов и коммент. А. П. Дмитриева, Санкт-Петербург 2011, с. 304, 305.

[23] Е. Ф. Орловский, „Гродненская старина”, ч. 1, Гродно 1910, с. 327.

[24] Л. И. Денисов, *Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и 2 иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин*, Москва 1908, с. XI; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 442, Д. 1830, л. 10 об. *Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1900 г.*; Ф. 796, Оп. 440, Д. 974, л. 1-86. *Статистические ведомости о монастырях Гродненской епархии 1903-1914 гг.*

[25] *Березвичи и Красносток*, с. 17.

[26] Г. Н. Шейкин, *Полоцкая епархия: историко-статистическое обозрение,* Минск 1997, с. 11.

[27] Н. Григорович, *Обзор учреждения в России православных монастырей, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764-1869),* Санкт-Петербург 1869, с. 3.

в имении Неклюдово 1 сентября 1899 г. При Мстиславском Тупичевском Свято-Духовом Успенском женском монастыре в 1909 г. был открыт скит в имении Казимирово[28]. Подворья Спасо-Евфросиниевского монастыря функционировали в г. Витебске, г. Санкт-Петербурге, Царскосельском уезде, в них проживало 17 монашествующих. Подворья были организованны после того, как в 1895 г. крестьянами Вологодской Слободы Московской волости Санкт-Петербургского уезда был пожертвован участок земли (82,5 кв.саж.), а в 1906 г. от А. П. Крыловой перешел деревянный дом в городе Витебске. В 1914 г. крестьянин Т. Куль отписал свое недвижимое имущество, находящееся в селе Веденском, Царскосельского уезда, Санкт-Петербургской епархии[29].

Новым явлением монастырской жизни в истории православной церкви Российской империи в начале XIX в. было создание единоверческих монастырей. С помощью таких монастырей планировалось постепенно «перевести» старообрядцев в православие. Единоверческие монастыри подчинялись Св. Синоду, а культовую и обрядовую практику сохраняли старообрядческую[30]. К началу XX в. в России насчитывалось более 16 единоверческих монастырей. На территории Беларуси функционировал один Макарьевский единоверческий монастырь Могилевской епархии. Однако его деятельность не смогла привлечь значительного количества старообрядцев.

Во второй трети XIX – начале XX в. на территории белорусско-литовских епархий действовала единая трехступенчатая система управления православными монастырями характерная для всей Российской империи. Единая система окончательно сложилась после принятия в 1841 г. Устава духовных консисторий. Новым в политике правительства по отношению к монастырям в пределах белорусских губерний было решение о секуляризации церковных земель и введении штатов для приходов и монастырей[31]. В центральных российских губерниях эти правила действовали с 1764 г. Указом от 25 декабря 1841 г. недвижимые населенные имения православных монастырей и духовенства передавались под надзор и руководство Министерства государственных имуществ[32]. Для этого с 1 марта 1840 г. во всех белорусских губерниях, были открыты Палаты государственного имущества[33]. По новым положениям православным монастырям запрещалось

[28] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 69, 165 об. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год*.

[29] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 620, л. 41. *Дело о представлении настоятелями ведомостей о состоянии монастырей за 1904 год*.; НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 639, л. 1-2. *Входящие документы за 1910 год. Рапорт настоятельницы Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря от 13 января 1910 г. о состоянии монастыря (хозяйственной деятельности монахинь, восстановлении Борисо-Глебской церкви Полоцкого Борисо-Глебского монастыря) за 1908-1909 гг*.

[30] А. А. Гарбацкі, *Стараабраднiцтва на Беларусі ў канцы XVII – пачатку XX ст.*, Брэст 1999, с. 146-147; А. А. Горбацкий, *Старообрядчество на белорусских землях*, Брест 2004, с. 137.

[31] Е. Н. Филатова, *Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси, 1772-1860*, Минск 2006, с. 51-52.

[32] *Канфесіі на Беларусі (к. XVIII-XX ст.)*, В.В. Грыгор'ева [і інш.], Мінск 1998, с. 39.

[33] *Об открытии в Западных губерниях Палат Государственных Имуществ. 8 января 1840 г*. „ПСЗРИ", Собрание второе, т. XV, Отд. 1, № 13058, с. 11.

владеть населенными имениями. Они имели право получить от государственной казны земельные наделы, но не могли их продать, только сдать в аренду [34]. Всем монастырям по Положению о генеральном межевании Свода законов Российской империи из государственного фонда выделялись земельные и лесные угодья в размере 300 дес. каждому, а также мельница и озеро[35]. До начала XX в. монастырская собственность налогом не облагалась. В 1902-1904 гг. был введен дополнительный государственный налог и земский сбор с недвижимого имущества монастырей. Так, государственный налог на земли Витебского Маркова монастыря составлял 4 руб. 38 коп., сбор в пользу земств – 1 руб. 46 коп.[36]

Процесс наделения земельными угодьями в белорусско-литовских епархиях растянулся на долгие годы. Это доставляло без того небогатым монастырям ряд неудобств. К примеру, Тадулинский монастырь получил землю, лес, озеро, мельницу лишь в 1851 г.[37] Полоцкому Богоявленскому монастырю 83,37 дес. земли из отведенных по актовым записям 184,48 дес. не были переданы до 80-х гг. XIX в.[38] К концу 50-х гг. XIX в. основная часть православных монастырей в полном объеме получила земельную собственность и лесные угодья.

По указам духовных консисторий 1842 г. в распоряжение Палат государственных имуществ из недвижимых населенных имений православных монастырей были переданы крестьяне. Так, в Могилевской епархии от Пустынского Успенского монастыря были переданы 248 крестьян, от Мозоловского Вознесенского – 66 крестьян, Оршанского Покровского – 447 человек, Оршанского Богоявленского – 183 человека, Оршанского Успенского – 145 человек, Буйничского и Барколабовского монастырей – 180 крестьян[39]. До 1861 г. государство возмещало штатным монастырям отсутствие собственных крепостных. В каждый такой монастырь направлялась казенная прислуга, набранная из государственных крестьян и обязанная служить 25 лет[40]. По статье 629 Свода законов Российской империи при штатных служителях монастыря разрешалось находиться их детям до достижения 20-летнего возраста[41]. После отмены крепостного права, государство ежегодно компенсировало денежные средства, затраченные монастырями

---

[34] П. Н. Зырянов, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века,* Москва 2002, с. 15.

[35] *Свод законов межевых*, Кн. 2: Устав о производстве межевания. Разд. 3. Особенные правила генерального межевания. Гл. 2. О намежевании земель к домам архиерейским, к монастырям и приход. Церквям, „Свод законов Российской империи”, Сост. Н. П. Балканов, С. С. Войт, В. Э. Герценберг, т. 10, ч. 2, № 346-371, с. 279.

[36] НИАБ, Минск, Ф. 2548, Оп. 1, Д. 927, л. 1-2. *Дело о назначении 1902-1904 гг. дополнительного государственного налога и земского сбора с монастырского имущества*.

[37] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 522, л. 66 об. *Клировые ведомости монастырей: Полоцких, Невельского, Вербиловского и Тадулинского за 1890 г. Рапорт благочинного монастырей епархии Полоцкой и Витебской (за 1890 г.) о состоянии монастырей епархии.*

[38] НИАБ, Минск, Ф. 2562, Оп. 1, Д. 288, л. 31-32. *Документы о споре между Полоцким Богоявленским и доминиканским монастырями о праве владения участком земли Глушица и наделении Богоявленского монастыря угодьями за 1841-1875 гг.*

[39] НИАБ, Минск, Ф. 2315, Оп. 1, Д. 18, л. 50-51. *Указы МДК. Списки монастырских крестьян с указанием недоимок хлеба и др. за 1842 г. Ведомости недвижимого имущества Могилевского Архиерейского Дома и монастыря за 1842 г.*

[40] П. Н. Зырянов, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, с. 15.

[41] НИАБ, Минск, Ф. 2617, Оп. 1, Д. 149, л. 9-10. *Входящие документы за 1844-58 гг. Ревизская сказка штатных служителей монастыря за 1856-1857 гг.*

на наем рабочих взамен штатных служителей. Компенсация производилась пропорционально численности штатных служителей, приписанных к монастырям до реформы. Так, Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь с 19 февраля 1861 г. ежегодно получал 300 руб. компенсации[42].

По законодательству монастыри разделялись на штатные и заштатные. Штатные (получающие государственное содержание) делились на три класса по престижности, количеству штатных монахов, разрешенных в каждом классе, и жалованию, которое они получали. Нештатные (заштатные) могли иметь любое число монахов и послушников, но должны были содержать себя за счет так называемых «безгрешных» доходов от различных промыслов, сдачи в аренду монастырских земель и т. п., преимущественно – от культовых святынь[43]. Существовала категория приписных монастырей, находившихся в непосредственном подчинении монастырей-митрополий. Всем штатным монастырям были назначены денежные суммы по смете Св. Синода. Так, первоклассным мужским монастырям полагалось по 3185 руб. в год, второклассным – 2038 руб. 50 коп. Женские монастыри получали дополнительное пособие от казны в пользу причта в размере 290 руб.[44]

Суммы на содержание заштатных монастырей на территории Беларуси были назначены указом Св. Синода от 27 сентября 1844 г. № 10082[45]. Финансирование каждой обители осуществлялось в размере 290 руб. серебром в год[46]. Подобное дополнительное финансирование было не свойственно заштатным монастырям, они должны были содержать себя за счет так называемых безгрешных доходов. Кроме того, окладное жалование и провизионные деньги монашествующие приписных и заштатных монастырей получали по определению от 22 декабря 1843 г. из штатных монастырей епархии, где числился недокомплект братии и оставались свободные суммы, определенные для жалования монашествующим. Так, в Литовской епархии на 1842 г. в девяти монастырях вместо положенных по штату 153 монахов, проживало всего 85 вместе с послушниками. В 1849 г. имелось до 20 штатных иеромонашеских вакансий и 2 настоятельских[47]. На отопление, освящение и содержание монастырских построек заштатных общин денежных средств не выделялось.

[42] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 522, л. 43. *Клировые ведомости монастырей: Полоцких, Невельского, Вербиловского и Тадулинского за 1890 г. Рапорт благочинного монастырей епархии Полоцкой и Витебской (за 1890 г.) о состоянии монастырей епархии*.

[43] П. Н. Зырянов, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, с. 14, 15.

[44] НИАБ, Минск, Ф. 2531, Оп. 1, Д. 64, л. 400. *Донесение благочинный и ведомости о количестве и состоянии церквей, монастырей, церковно-приходских школ и попечительств, богаделен, больниц по благочиниям епархии за 1891 г*.

[45] НИАБ, Минск, Ф. 2898, Оп. 1, Д. 4, л. 1 об. *Отчет о приходе и расходе окладных и неокладных сумм за 1883 год*.

[46] НИАБ, Минск, Ф. 2904, Оп. 1, Д. 1, л. 2 об. *Ведомости о состоянии монастыря за 1864 год*; НИАБ, Минск, Ф. 2562, Оп. 1, Д. 382, л. 1. *Клировая ведомость приписного Махировского Покровского заштатного монастыря и его церквей – Покровской и Иосифовской за 1868 г*.

[47] Н. Д. Извеков, *Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг.*, с. 246.

В связи с наделением заштатных монастырей пособиями, с 11 марта 1845 г. выдача им провизионных денег из штатных монастырей была прекращена[48]. Из недоукомплектованных по штату монастырей продолжались выделяться деньги на жалование монашествующим, проживающим в заштатных обителях. К примеру, братия Вербиловского монастыря (управляющий, иеродьякон, 3 послушника) получали деньги из Тадулинского монастыря[49]. В 1867 г. заштатным монастырям российских губерний государство прекратило выплату денежных пособий. Исключением являлись монастыри белорусских губерний. Им продолжали выделять от казны 280-290 руб. в год[50]. Главной причиной сохранения выплат денежных пособий являлась исключительная бедность православных монастырей на территории Беларуси. Этой причиной обусловлен и тот факт, что с 1861 г. суммы на содержание православного духовенства выделялись из казны только западным епархиям. Например, в 1874 г. Минской епархии из казны было выделено 381300 руб. 56 коп. Из них на содержание мужских монастырей Слуцкого Свято-Троицкого потрачено 1840 руб.; Пинского Богоявленского – 2820 руб.; Минского Свято-Духова – 4085 руб.; Ляданского Благовещенского – 1840 руб., Минского женского – 3175 руб. На переустройство в Минске упраздненного римско-католического Бенедиктинского монастыря под православную женскую обитель – 11 тыс. руб.[51] На строительные нужды и благоустройство Красностокского монастыря Гродненской епархии, как просветительско-благотворительного и культурного центра для своей местности, в 1901 г. император пожаловал 5000 руб.[52] В 1913 г. от казны монастырю выделили 30000 руб.[53] На восстановление Березвечского женского монастыря Литовской епархии, с учреждением при нем школы, от казны было получено 35000 руб.[54] Подобные значительные денежные суммы выделялись еще лишь 4 женским монастырям западных областей империи: Рижскому Свято-Троицкому (11950 руб.), Леснянскому (22340 руб.), Радочницкому (16000 руб.), Вировскому (18765 руб.)[55]. В 1902 г. по распоряжению Св. Синода на всей территории Российской империи в церквях был организован сбор пожертвований на нужды вновь открытых общежительных женских монастырей Литовской и Гродненской епархий, Березвечского и Красно-

---

[48] НИАБ, Минск, Ф. 2548, Оп. 1, Д. 52, л. 210. *Книга записи исходящих документов за 1831-1850 гг. Ведомости об училище при монастыре за 1844 г. Ревизская сказка штатных служителей монастыря от 30 октября 1850 г.*

[49] НИАБ, Минск, Ф. 2898, Оп. 1, Д. 2, л. 3-3 об. *Клировая ведомость Вербиловского монастыря за 1884 г.*

[50] НИАБ, Минск, Ф. 2531, Оп. 1, Д. 64, л. 400-401. *Донесение благочинный и ведомости о количестве и состоянии церквей, монастырей, церковно-приходских школ и попечительств, богаделен, больниц по благочиниям епархии за 1891 г.*

[51] В. В. Яноўская, *Хрысціянская царква ў Беларусі, 1863-1914 гг.*, Минск 2002, с. 31, 32.

[52] *Высочайшее пожалование,* „Гродн. епарх. ведом", 1901, № 41 (отдел официальный), с. 321.

[53] *Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1913 г.*, 1915, с. 108.

[54] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 797, Оп. 70 (II отд., 3 стол), Д. 332, л. 5. *О восстановлении Берзвечского монастыря, с обращением его в женский, близ местечка Глубокое, Дисненского у., Виленской губ.*

[55] *Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания …за 1913 г.*, 1915, с. 106.

стокского. Главная цель сбора – «поддержать, кто сколько может, начинающееся православно-русское дело на Западной окраине нашего отечества»[56]. Кроме того, на православные монастыри Беларуси до введения указа 24 декабря 1868 г. распространялись дотационные средства отпускаемые казначейством. С 1868 г. 10456 руб. 62 коп., отпускаемые ранее из Государственного казначейства на содержание монастырей, и 5200 руб. на содержание благочинных над монастырями в западных епархиях, обращались на содержание архиерейских домов и кафедральных соборов[57]. Св. Синод должен был изыскать собственные средства на содержание благочинных[58].

На внутренний распорядок жизни монастыря влиял его статус общежительного или необщежительного по уставному режиму. Штатное и административное положение практически не оказывало влияния на внутреннюю регламентацию. Большинство монастырей белорусско-литовских епархий во второй трети XIX – начале XX в. были необщежительными. Их устав позволял монашествующим вести достаточно независимый образ жизни и самостоятельно распоряжаться собственностью.

Устройство внутренней жизни необщежительного (другие названия –идиоритм, особножитие, своекоштный) монастыря можно увидеть на примере Барколабовского женского монастыря. По окончании богослужения все монашествующие отправлялись по кельям, где каждая занималась изготовлением культовых предметов, иконописью. Средства от продажи эти изделий монашествующие обращали в свою пользу. Монастырь по бедности обеспечивал насельниц помещением, пищей и выдавал 10-15 руб. жалования в год. Одежду и обувь приобретали на собственные средства. Главным послушанием насельниц были сельскохозяйственные работы[59]. Утреннее богослужение в будние дни проходило в 6 утра, вечернее – в 17 ч. В торжественные и праздничные дни всенощное бдение проходило с 18 ч, а литургия – с 9 ч утра.

Так описывает внутреннюю жизнь необщежительного Полоцкого Спасо-Евфросиниевского женского монастыря игуменья Нина (Боянус), начальница Спасо-Евфросиниевского епархиального училища: «Спасо-Ефросиниевский монастырь принадлежит к типу тех старых, запущенных монастырей, где внутренняя жизнь чрезвычайно скудна и бессодержательна. Ни людей образованных, ни носителей духовной мудрости там нет. (…) пустыня совершенного духовного одиночества… Внешняя жизнь – довольно небрежно совершаемый круг повседневного богослужения и затем – забота о прибытке, служение самому себе и своей пользе»[60]. Все отрасли сельскохозяйственных работ (садоводство, огородничество, цветоводство, скотоводство) были освоены насельницами Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря. Так же монашествующие занимались

[56] *Березвичи и Красносток,* с. 32.

[57] НИАБ, Минск, Ф. 2531, Оп. 1, Д. 23, л. 85. *Указы Св. Синода за 1852-1873 гг.*

[58] Т. Барсов, *Сборник действующих и руководственных церковных правил и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания*, т. 1, Санкт-Петербург 1885, с. 162.

[59] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 195. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год*.

[60] Игумения Нина (Боянус), *Нашы беседы о жизни. Жизнеописание, письма, воспоминания – Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь*, Москва 2004, с. 74-76.

кройкой, шитьем, вышиванием[61]. При монастыре функционировали иконописная мастерская, продуктовая лавка и бараночная пекарня[62].

Ряд необщежительных монастырей имели свою специализацию. Так, в Чонском монастыре занимались вышиванием, вязанием и другими рукоделиями. В Буйничском – выделкой и золочением восковых свечей в Епархиальном Свечном заводе[63].

Во всех необщежительных монастырях на территории Беларуси со второй половины XIX в. вводились черты общежительного устава, в частности, общая трапеза[64]. Общий обед для братии начинался в 12 ч и состоял в будние дни из двух блюд, в праздничные – из трех[65]. В Витебском Марковом монастыре обед состоял из 3 блюд, в праздники – из четырех. Ужин из двух блюд[66]. Оставшуюся от трапезы пищу отдавали нищим[67]. Для настоятелей первоклассных и второклассных монастырей Литовской епархии было сделано исключение, им позволялось питаться отдельно от братии за счет личных средств[68].

Монахи необщежительных монастырей были тесно связаны с внешним миром, вступали с ним в разные имущественные отношения и, случалось, сильно подрывали сложившиеся представления о своей праведности. Нарушения дисциплины были замечены в 1854 г. в Полоцком Богоявленском монастыре. Евреи-торговцы свободно продавали водку, женщины-прачки входили в кельи, насельники по собственному желанию и в любое время отлучались из монастыря[69].

В монастырях Литовской епархии архиепископом Литовским в 1845 г. было отмечено со стороны монашествующих холодность и отсутствие рвения к совершению богослужения. Для устранения подобных недостатков в монастырской

---

[61] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 639, л. 2. *Входящие документы за 1910 год. Рапорт настоятельницы Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря от 13 января 1910 г. о состоянии монастыря (хозяйственной деятельности монахинь, восстановлении Борисо-Глебской церкви Полоцкого Борисо-Глебского монастыря) за 1908-1909 гг.*

[62] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 643, л. 1 об. – 10 об. *Клировые ведомости и ведомости прихода и расхода денег монастыря за 1911 г.*

[63] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 523, л. 38. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1912 год.*

[64] НИАБ, Минск, Ф. 2548, Оп. 1, Д. 898, л. 1; *Указ Синода от 25 сентября 1901 г. об укреплении дисциплины в монастыре*; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 442, Д. 377, л. 16. *Отчет о состоянии Литовской епархии за 1870 г.*

[65] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 847, л. 128. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1917 г.*

[66] НИАБ, Минск, Ф. 2548, Оп. 1, Д. 983, л. 3. *Ведомости о состоянии монастыря и церквей, наличии имущества, земельных владений (1910).*

[67] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 639, л. 2. *Входящие документы за 1910 год. Рапорт настоятельницы Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря от 13 января 1910 г. о состоянии монастыря (хозяйственной деятельности монахинь, восстановлении Борисо-Глебской церкви Полоцкого Борисо-Глебского монастыря) за 1908-1909 гг.*

[68] Иосиф (Семашко), *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора: в 3 т.*, т. III, Санкт-Петербург 1883, с. 690.

[69] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 413, л. 1-10. *Указы ПДК от 2 июня 1854 год о переводе священника Полоцкого Богоявленского монастыря Бобрикова в Витебский мужской Троицкий Марков монастырь на надзор за Полоцким Богоявленским монастырем в связи с беспорядком благочинным монастырей арх. Павлом.*

среде духовная консистория издала правила, по которым уставщик монастыря должен записывать в тетрадь каждого, кто не был или опоздал на богослужение. На опоздавших налагались штрафные санкции. С неприбывших к началу богослужения вычитали из жалования до 10 коп. С опоздавших на половину богослужения – 20 коп., с не пришедших – 30 коп. Штрафные суммы вносились в равных долях в братскую и церковную кружки. Если монашествующие в течение месяца опаздывали на службы более 10 раз, то лишались денежных средств из братской кружки. Штрафные санкции не возлагались на болеющих и занятых выполнением других послушаний[70].

Если собственными силами руководству монастыря устранить недостатки во внутренней жизни не удавалось, то духовной консисторией организовывались особые комиссии. Так, Полоцкой духовной консисторией указом от 20 ноября 1876 г. была учреждена комиссия для ведения ежедневной хозяйственной деятельности и наблюдения за братией и богослужением в Вербиловском монастыре. Иногда резолюцией епископов в монастыри, где наблюдались неполадки, командировались иеромонахи в качестве благочинных в помощь настоятелям. Например, наместник Витебского Маркова монастыря, Гамалиил, был отправлен в 1881 г. в Полоцкий Богоявленский монастырь для помощи настоятелю в восстановлении порядка во внутренней жизни и богослужении монастыря[71].

В общежительных монастырях (киновиях) существовал другой уклад жизни. Их устав предполагал общий труд для пользы обители и отсутствие собственности, поскольку все необходимое монашествующие получали от монастыря. Для второй половины XIX в. стала характерной тенденция возрождения в монастырях общежительного устава. Св. Синод в 1862 г. рекомендовал вводить в монастырях общежительный устав «как необходимую основу монашеского подвижничества». В 1869 г. особым циркуляром Св. Синода от 25 мая 1869 г. была разослана записка о намерении ввести общежитие во всех мужских монастырях. Предлагалось ввести общежитие повсеместно, но в ряде монастырей разрешалось распространить правила общежития только на рядовую братию, а настоятелям и казначеям предоставить право пользоваться всеми средствами, полученными ранее, с прекращением права завещать свои имения. В женских монастырях общежительный устав предполагалось вводить только в том случае, если имеющиеся средства позволяли установить для монахинь запрет на выход из обители для продажи изделий рукоделия и сбора пожертвований. По мнению Св. Синода, общежитие должно было «уменьшить поводы к справедливым нареканиям» и поставить монастыри «ближе к идеалу монашества»[72]. Записка вызвала неодобрительную реакцию со стороны настоятелей монастырей и епархиальных архиереев. По мнению архимандрита Новоспасского монастыря г. Москвы, Макария (Гневушева), причины, мешавшие введению общежительного устава, имели земной характер, так как большинство насельников монастырей,

---

[70] НИАБ, Гродно, Коллекция 3, Оп. 1, Д. 126, л. 6. *Предписания настоятеля Жировичского монастыря монахам и послушникам относительно порядка и богослужения*.

[71] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 522, л. 26. *Клировые ведомости монастырей: Полоцких, Невельского, Вербиловского и Тадулинского за 1890 г. Рапорт благочинного монастырей епархии Полоцкой и Витебской (за 1890 г.) о состоянии монастырей епархии*.

[72] А. Завьялов, *Циркулярные указы Святейшего правительствующего Синода, 1867-1895 гг.*, Санкт-Петербург 1896, с. 68, 69.

а это крестьяне и отставные солдаты, смотрели на монастырское жилье как на источник безбедного существования[73]. Московский митрополит Филарет считал, что необходимо сохранять оба типа монастырей. По его мнению, общежительные монастыри нужны для развития иноческой жизни, а необщежительные – для поддержания ее традиций. В своей епархии он старался переводить на общежительный устав прежде всего загородные монастыри[74]. Архиепископ Литовской епархии, Макарий, мотивируя спецификой местных условий отклонил предложение Св. Синода об учреждении в монастырях епархии общежития. По его мнению, достаточно было ввести практику общемонастырской трапезы[75].

Общежительный устав вводился во вновь открытых монастырях центральных российских губерний[76]. В белорусских губерниях массовый переход не состоялся. К примеру, в Полоцкой епархии лишь Тадулинский Успенский и Вербиловский Покровский монастыри приняли общежитие в конце XIX в.,в связи с преобразованием из мужских в женские. По указу императора от 9 сентября 1888 г. Тадулинский Успенский мужской монастырь был обращен в женский общежительный, с переводом монахинь из Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря. Насельники Тадулинского монастыря были переведены в действующие мужские монастыри епархии – Невельский, Полоцкий Богоявленский, Витебский Марков[77]. Вербиловский Покровский женский монастырь принял общежитие в 1896 г.[78]

В белорусско-литовских епархиях процесс перехода на общежительный устав активизировался в начале XX в. Например, в Могилевской епархии стали общежительными – Оршанский Покровский мужской (в 1904 г.), Оршанский Богоявленский мужской, Неклюдовский Борисоглебский мужской, Охорский Преображенский мужской (в 1911 г.), Макарьевский женский (в 1916 г.), Барколабовский женский монастыри (в 1912 г.)[79]. В Полоцкой епархии общежительный устав принял Витебский Марков монастырь в 1912 г.[80] В 1901 г. вновь органи-

---

[73] Т. В. Балашова, *Московские монастыри в социально-культурной среде столичного города второй половины XIX – начала XX века*: дис. канд. ист. наук: 07.00.00, 07.00.02, Москва 2007, с. 153.

[74] П. Н. Зырянов, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, с. 50.

[75] Е. Ф. Орловский, *Судьбы православия в связи с историей Латинства и унии в Гродненской губернии в XIX веке (1794-1900 гг.)*, „Гродн. епарх. ведом.”, 1901, № 44 (неофициальное отделение), с. 351.

[76] П. Н. Зырянов, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, с. 51.

[77] *Указ его императорского Величества. Об обращении Тадулинского Успенского монастыря мужского монастыря в женский монастырь*, „Полоц. епарх. ведом.”, 1888, № 19 (отдел официальный), с. 469-470; *Епархиальные распоряжения и известия*, „Полоц. епарх. ведом.”, 1888, № 20 (отдел официальный), с. 491.

[78] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 594, л. 101. *Дело о представлении ПДК ведомостей о состоянии монастыря за 1901 год*.

[79] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 523, л. 37. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1912 год*.; НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 7, 44, 69, 86 об, 211. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год*.

[80] НИАБ, Минск, Ф. 2694, Оп. 1, Д. 650, л. 19. *Клировые ведомости Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря за 1864 г. и описи имущества келий и иконостаса Витебского Троицкого Маркова монастыря за 1912 год*.; *Всеподданнейший отчет Обер-*

зованные женские монастыри Березвечский Литовской епархии, и Красностокский, Гродненской, создавались как общежительные[81]. Общежитие было принято при открытии Ивенецкого женского монастыря Минской епархии, в 1913 г.[82] В Неклюдовском и Оршанском монастырях богослужения совершались согласно распорядку служений Киевского Свято-Троицкого монастыря[83]. Неклюдовский монастырь являлся самым уединенным и строгим по укладу иноческой жизни среди мужских монастырей белорусско-литовских епархий. Переход на общежительный устав Оршанского Покровского монастыря был попыткой активизации деятельности обители и состоялся лишь с приездом из Киева игумена Валентина с братией. В монастыре организовали лесное и полевое хозяйство, огородничество, пчеловодство, садоводство и обучение ремеслам: столярному, малярному, портняжному и сапожному делу[84].

Режим питания в общежительном монастыре был строго регламентирован. По «Монастырскому мужскому общежительному уставу» 1910 г. о. Серафима (Веснина) монашествующим полагалось трехразовое питание. Три раза в день питались послушники и слабые рясофоры, инокам и рясофорам, готовящимся к пострижению в монашество, есть хлеб и пить чай после ранней литургии не разрешалось. Обед состоял из трех блюд – холодного, супа и каши. Вечерняя трапеза включала в себя – холодное, суп и чай с хлебом. По уставу в положенные дни разрешалось употреблять рыбу и скоромную пищу (молоко, яйца, сыр, масло). Употребление мяса, алкоголя было строжайше запрещено. Посты требовалось соблюдать строго по уставу, изложенному в типиконе. В понедельник, среду и пятницу монашествующие употребляли постную пищу. По звону колокола монастырская братия собиралась на трапезу в общую монастырскую трапезную. Во время трапезы соблюдались определенные правила. Входя в трапезную монахи должны совершить три поклона перед иконами, молчать до начала трапезы, рассаживаться за стол и употреблять пищу по старшинству. Во время принятия трапезы по уставу «необходимо питать тело и душу», для этого в трапезной читались жития святых[85]. Распорядок проведения богослужения был следующий: в 17 ч – вечерня, в 19 ч – малое повечерие, в час ночи – полуночница и затем утреня, в 8 утра – божественная литургия. В воскресные

прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания …за 1911-1912 гг., Санкт-Петербург 1913, с. 95.

[81] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 797, Оп. 70 (II отд., 3 стол), Д. 332, л. 5. *О восстановлении Берзвечского монастыря, с обращением его в женский, близ местечка Глубокое, Дисненского у., Виленской губ.*; РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 440, Д. 974, л. 83 об. 84. *Статистические ведомости о монастырях Гродненской епархии 1903-1914 гг.*

[82] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 440, Д. 989, л. 76. *Статистические ведомости о монастырях Минской епархии 1902-1915 гг.*

[83] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 523, л. 38. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1912 год.*

[84] А. Н. Шинкевич, *Кутеинская Лавра: станицы истории*, Орша 1992, с. 17; НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 43. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год.*

[85] А. Ю. Андрианов, *Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в.*, „Этнограф. Обозрение”, 1995, № 5, с. 85, 87, 90.

и праздничные дни после Часов читали акафист, по субботам в 5 ч утра читали акафист Божьей Матери[86].

Женские общины (предполагающих общежитие) – религиозные объединения, в которых лишь начальница имела монашеский сан, – получившие широкое распространение в центральной России в XIX в., на территории Беларуси практически не встречались. Исключением была Макарьевская женская община, открытая в 8 июля 1914 г. 2 августа 1916 г. по указу Св. Синода № 9612 Макарьевская женская община была обращена в самостоятельный женский общежительный монастырь. Монашеский сан в общине имели: настоятельница Серафима (Юлия Васильевна Орлова), казначея Марфа, благочинная Павлфа[87]. К подобным типам монастырской организации можно условно отнести Ивенецкий общежительный женский монастырь Минской епархии, в котором подвизались 13 человек, из них настоятельница игуменья Мария (Тинькова) и одна монахиня имели сан, остальные являлись послушницами[88]. Условность определения статуса данного монастыря заключается в том, что нами не были обнаружены документы, которые бы показали процесс организации общины. Можно предположить, учитывая особенности комплектования, что изначально монастырь являлся общиной.

Во главе каждого православного монастыря стоял настоятель, который имел сан игумена или архимандрита, в зависимости от разряда обители по штатному расписанию 1840 г. Настоятель должен был следить за тем, чтобы братия как можно реже принимала посторонних лиц, не допускать женской прислуги в мужском монастыре, а в женском монастыре – мужской. Наблюдать, чтобы монахи и послушники не проводили свободное время праздно. Оставшееся время после богослужения по правилам, утвержденным Св. Синодом 13-25 августа 1852 г., монашествующие должны молится, читать душеспасительные книги, исполнять послушания по монастырю, заниматься рукоделием. Настоятелей необщежительных монастырей назначал Св. Синод по представлениюот епархиальных архиереев двух кандидатов. Настоятель общежительного монастыря избирался монахами преимущественно из своей среды, а в случае необходимости – из другого общежительного монастыря. Представляя вСв. Синод избранного кандидата, архиерей мог выразить несогласие и назвать своего, но из того же монастыря. Окончательное решение принимал Св. Синод[89].

Настоятель (или настоятельница) монастыря, вне зависимости от уставного режима обители, не должен был быть моложе 33-х лет и состоять ранее в браке. Главными основаниями для занятия должности были благонадежность, умение хорошо распоряжаться финансами и осуществлять руководство обителью. В деле управления различными сторонами монастырской жизни настоятелю помогали

---

[86] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 847, л. 68. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1917 г.*

[87] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 210-213. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год*.

[88] РГИА, Санкт-Петербург, Ф. 796, Оп. 440, Д. 989, л. 81, 96, 137 об. *Статистические ведомости о монастырях Минской епархии 1902-1915 гг.*

[89] П. Н. Зырянов, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, с. 51.

должностные лица: казначей, занимавшийся финансовыми вопросами; благочинный, следивший за соблюдением порядка; ризничий, отвечавший за церковное имущество; духовник, управлявший духовно-нравственным воспитанием братии; эконом, занимавшийся хозяйственными вопросами; уставщик, следивший за правильностью соблюдения чина церковных служб. Благочинный, казначей, эконом и ризничий назначались епархиальным архиереем по представлению настоятеля.

Вторым лицом в мужских монастырях был наместник. Четкого определения полномочий наместника не существовало, все зависело от присутствия в монастыре настоятеля, количества административных дел и способностей наместника. На территории Беларуси должность наместника присутствовала в мужских монастырях, которые находились под непосредственным руководством епископов и являлись первоклассными. Епископы, ввиду занятости, фактически не участвовали в управлении обителями. Например, настоятелем Минского Свято-Духового монастыря являлся Александр, епископ Минский, а должность наместника с 18 января 1875 г. исполнял иеромонах Николай Долматов[90]. Настоятелем Могилевского Братского Богоявленского монастыря в 1916 г. являлся епископ Гомельский, викарий Могилевской епархии Варлаам, а должность наместника занимал игумен Ефрем[91]. В белорусских монастырях выборность наместника была не распространена, его назначали.

Обязательной должностью в аппарате управления была выборная должность казначея. Круг функций включал ведение финансовой отчетности и хранение монастырской казны[92]. Отчеты о приходе и расходе монастырских сумм казначей составлял ежемесячно. В конце года приходно-расходные книги передавались настоятелем монастыря для сверки благочинному, который докладывал архиерею. В отсутствие настоятеля казначею поручалось управление монастырем. Например, когда указом Св. Синода от 16 ноября 1849 г. настоятель Пинского Богоявленского монастыря, архимандрит Геласий (Княжеский), был вызван в Санкт-Петербург «для исправления священнослужения и проповеди», управление монастырем было поручено казначею этого монастыря, игумену Леониду[93]. В недоукомплектованных штатных мужских монастырях встречаются случаи назначения на должность казначея вдовых заштатных священников, проживающих в монастыре. Например, в Тадулинском монастыре эту должность занимал вдовый священник Василий Белявский, проживающий в монастыре вместе с сыном Семеном, 11-ти лет[94]. В Слуцком Троицком монастыре в 1863 г. казначеем был вдовствующий священник Филипп Мицкевич[95]. Казначею

---

[90] НИАБ, Минск, Ф. 136, Оп. 1, Д. 35413, л. 10-15. *Дело о монашествующих и послушниках за 1876 год*.

[91] НИАБ, Минск, Ф. 2301, Оп. 1, Д. 716, л. 5-7. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год*.

[92] М. Ю. Нечаева, *Монастыри и власти: управление обителями восточного Урала в XVIII в.*, Екатеринбург 1998, с. 34, 35.

[93] НИАБ, Минск, Ф. 136, Оп. 1, Д. 23174, л. 49. *Дело о монашествующих по Минской епархии за 1850 год*.

[94] НИАБ, Минск, Ф. 2617, Оп. 1, Д. 755, л. 5. *Клировая ведомость за 1881 г.*

[95] НИАБ, Минск, Ф. 136, Оп. 1, Д. 30599, л. 59 об.-60. *Дело о монашествующих и послушниках за 1863 год*.

подчинялись эконом, келарь, письмоводитель, трапезный, амбарный, свечник, лавочник, библиотекарь. Но это в том случае, если обитель была крупная и такие должности имелись. В небольших монастырях существовали должности настоятеля, казначея, духовника[96].

Таким образом, во второй трети XIX – начале XX в. на территории Беларуси в православных монастырях сложилось два типа уставного режима – общежитие и особножитие. Устройство и уклад жизни обителей находились в прямой зависимости от характера принятого устав. До начала XX в. большинство монастырей белорусско-литовских епархий являлись необщежительными. Их устав позволял монашествующим вести достаточно независимый образ жизни и самостоятельно распоряжаться собственностью. Со второй половины XIX в. в данных монастырях постепенно вводились некоторые черты общежительного устава, в частности – общая трапеза. Процесс перехода на общежительный устав в монастырях белорусско-литовских епархий активизировался в начале XX в. К 1917 г. на территории Беларуси функционировало 12 общежительных монастырей. Активный процесс организации мирянами женских общин, который в XIX – начале XX в. был свойственен епархиям центральной России, на территории Беларуси нами не выявлен. Исключением является образование в 1914 г. в Могилевской епархии Макарьевской общины. Переход монастырей на общежительный устав, административные меры, предпринятые епархиальным начальством по усилению контроля поведения монашествующих, положительно повлияли на укрепление авторитета православного монашеского служения в обществе.

Библиография

Источники

Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1911-1912 гг., 1913.

Всеподданнейший отчет Обер-прокурора Святейшего синода по ведомству православного исповедания за 1913 г., 1915.

Епархиальные распоряжения и известия, „Полоц. епарх. Ведом”, 1888, № 20 (отдел официальный).

Извлечение из отчета обер-прокурора Святейшего Синода за 1847 год., Санкт-Петербург 1848.

НИАБ, Фонд 136, Оп. 1, Д. 23174. *Дело о монашествующих по Минской епархии за 1850 год*.

НИАБ, Фонд 136, Оп. 1, Д. 30599. *Дело о монашествующих и послушниках за 1863 год*.

НИАБ, Фонд 136, Оп. 1, Д. 35413. *Дело о монашествующих и послушниках за 1876 год*.

НИАБ, Фонд 2301, Оп. 1, Д. 523. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1912 год*.

НИАБ, Фонд 2301, Оп. 1, Д. 716. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1916 год*.

[96] Е. В. Андреева, *Монастыри Екатеринбургской епархии: административно-экономическое и социально-культурное развитие (1861-1935 гг.): дис. канд. ист. наук: 07.00.02*, Екатеринбург 2006, с. 78.

НИАБ, Фонд 2301, Оп. 1, Д. 847. *Клировая ведомость монастырей гг. Могилева, Мстиславля и Орши и уездов Быховского, Гомельского, Могилевского, Мстиславского, Сеннинского и Чериковского за 1917 г.*

НИАБ, Фонд 2315, Оп. 1, Д. 18. *Указы МДК. Списки монастырских крестьян с указанием недоимок хлеба и др. за 1842 г. Ведомости недвижимого имущества Могилевского Архиерейского Дома и монастыря за 1842 г.*

НИАБ, Фонд 2502, Оп. 1, Д. 445. *Сведения о монастырях Витебской губернии 26 июня – 13 сентября 1889 года.*

НИАБ, Фонд 2531, Оп. 1, Д. 23. *Указы Св. Синода за 1852-1873 гг.*

НИАБ, Фонд 2531, Оп. 1, Д. 64. *Донесение благочинный и ведомости о количестве и состоянии церквей, монастырей, церковно-приходских школ и попечительств, богаделен, больниц по благочиниям епархии за 1891 г.*

НИАБ, Фонд 2548, Оп. 1, Д. 52. *Книга записи исходящих документов за 1831-1850 гг. Ведомости об училище при монастыре за 1844 г. Ревизская сказка штатных служителей монастыря от 30 октября 1850 г.*

НИАБ, Фонд 2548, Оп. 1, Д. 898. *Указ Синода от 25 сентября 1901 г. об укреплении дисциплины в монастыре.*

НИАБ, Фонд 2548, Оп. 1, Д. 927. *Дело о назначении 1902-1904 гг. дополнительного государственного налога и земского сбора с монастырского имущества.*

НИАБ, Фонд 2548, Оп. 1, Д. 983. *Ведомости о состоянии монастыря и церквей, наличии имущества, земельных владений (1910).*

НИАБ, Фонд 2562, Оп. 1, Д. 288. *Документы о споре между Полоцким Богоявленским и доминиканским монастырями о праве владения участком земли Глушица и наделении Богоявленского монастыря угодьями за 1841-1875 гг.*

НИАБ, Фонд 2562, Оп. 1, Д. 382. *Клировая ведомость приписного Махировского Покровского заштатного монастыря и его церквей – Покровской и Иосифовской за 1868 г.*

НИАБ, Фонд 2617, Оп. 1, Д. 149. *Входящие документы за 1844-58 гг. Ревизская сказка штатных служителей монастыря за 1856-1857 гг.*

НИАБ, Фонд 2617, Оп. 1, Д. 755. *Клировая ведомость за 1881 г.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 209. *Дело о смерти священника Махировского монастыря Полоцкого уезда М. Гринкевица. Указ Полоцкой Духовной консистории от 18 июня 1845 года об упразднении Махировского монастыря и превращении его в приходскую церковь.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 361. *Дело о передаче в Рижское викариатство документов Иллукштанского и Якобштатского монастырей из благочиннического архива.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 413. *Указы ПДК от 2 июня 1854 год о переводе священника Полоцкого Богоявленского монастыря Бобрикова в Витебский мужской Троицкий Марков монастырь на надзор за Полоцким Богоявленским монастырем в связи с беспорядком благочинным монастырей арх. Павлом.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 522. *Клировые ведомости монастырей: Полоцких, Невельского, Вербиловского и Тадулинского за 1890 г. Рапорт благочинного монастырей епархии Полоцкой и Витебской (за 1890 г.) о состоянии монастырей епархии.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 594. *Дело о представлении ПДК ведомостей о состоянии монастыря за 1901 год.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 620. *Дело о представлении настоятелями ведомостей о состоянии монастырей за 1904 год.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 639. *Входящие документы за 1910 год. Рапорт настоятельницы Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря от 13 января 1910 г.*

о состоянии монастыря (хозяйственной деятельности монахинь, восстановлении Борисо-Глебской церкви Полоцкого Борисо-Глебского монастыря) за 1908-1909 гг.

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 643. *Клировые ведомости и ведомости прихода и расхода денег монастыря за 1911 г.*

НИАБ, Фонд 2694, Оп. 1, Д. 650. *Клировые ведомости Полоцкого Спасо-Евфросиниевского монастыря за 1864 г. и описи имущества келий и иконостаса Витебского Троицкого Маркова монастыря за 1912 год.*

НИАБ, Фонд 2898, Оп. 1, Д. 2. *Клировая ведомость Вербиловского монастыря за 1884 г.*

НИАБ, Фонд 2898, Оп. 1, Д. 4. *Отчет о приходе и расходе окладных и неокладных сумм за 1883 год.*

НИАБ, Фонд 2904, Оп. 1, Д. 1. *Ведомости о состоянии монастыря за 1864 год.*

НИАБ в г. Гродно. – Коллекция 3, Оп. 1, Д. 126. *Предписания настоятеля Жировичского монастыря монахам и послушникам относительно порядка и богослужения.*

О причислении церквей Белоруской епархии к Минской, а церквей Полоцкой епархии к епархии Литовской. 17 апреля 1840 г., „Полное собрание законов Российской империи”, Собрание второе, т. XV, Отд. 1, № 13395.

Об открытии в Западных губерниях Палат Государственных Имуществ. 8 января 1840 г., „Полн. собр. законов Российской империи”, Собрание второе, т. XV, Отд. 1, № 13058, с. 11.

Об учреждении Полоцкой епархии 3 класса, по приложенному штату. 30 апреля 1833 г., „Полн. собр. законов Российской империи”, Собрание второе, т. VIII, Отд. 1, № 6161, с. 244-245.

Памятная книжка Витебской губернии на 1887 г., Витебск: изд. Вит. Губер. Статист. комитета, 1887, V, 171.

Разумевающие верой: переписка Н. П. Гилярова-Платонова и К. П. Победоносцева (1860-1887); Прил.: Н. П. Гиляров-Платонов. Нечто о Русской церкви в обер-прокурорство К. П. Победоносцева, Вступ. ст., сост., подг. текстов и коммент., А. П. Дмитриева, Санкт-Петербург: ООО «Издательство «Росток», 2011.

РГИА, Фонд 796, Оп. 440, Д. 974. *Статистические ведомости о монастырях Гродненской епархии 1903-1914 гг.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 440, Д. 988. *Статистические ведомости о монастырях Литовской епархии 1903-1914 гг.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 440, Д. 989. *Статистические ведомости о монастырях Минской епархии 1902-1915 гг.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 440, Д. 990. *Статистические ведомости о монастырях Могилевской епархии 1903-1916 гг.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 442, Д. 377. *Отчет о состоянии Литовской епархии за 1870 г.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 442, Д. 1567. *Отчет о состоянии Литовской епархии за 1896 г.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 442, Д. 1568. *Отчет о состоянии Могилевской епархии за 1895 г.*

РГИА, Фонд 796, Оп. 442, Д. 1830. *Отчет о состоянии Гродненской епархии за 1900 г.*

РГИА, Фонд 797, Оп. 70 (II отд., 3 стол), Д. 332. *О восстановлении Берзвечского монастыря, с обращением его в женский, близ местечка Глубокое, Дисненского у., Виленской губ.*

Свод законов межевых, кн. 2: Устав о производстве межевания. Разд. 3. Особенные правила генерального межевания, гл. 2. О намежевании земель к домам архиерейским, к монастырям и приход. Церквям, „Свод законов Российской империи”, Сост. Н. П. Балканов, С. С. Войт, В. Э. Герценберг, т. X, ч. 2, № 346-371, с. 279-283.

Указ его императорского Величества. Об обращении Тадулинского Успенского монастыря мужского монастыря в женский монастырь, „Полоц. епарх. ведом.”, 1888. № 19 (отдел официальный), с. 469, 470.

Литература

Андреева Елена Владимировна, *Монастыри Екатеринбургской епархии: административно-экономическое и социально-культурное развитие (1861-1935 гг.)*: дис. канд. ист. наук: 07.00.02; Екатеринбург 2006.

Андрианов Алексей Юрьевич, *Роль режима питания в духовном становлении насельников русских православных монастырей XIX в.*, „Этнограф. Обозрение”, 1995, № 5, с. 84-91.

Балашова Татьяна Витальевна, *Московские монастыри в социально-культурной среде столичного города второй половины XIX – начала XX века*: дис. канд. ист. наук: 07.00.00, 07.00.02; Москва 2007.

Барсов Тимофей Васильевич, *Сборник действующих и руководственных церковных правил и церковно-гражданских постановлений по ведомству православного исповедания*, т. 1, Санкт-Петербург 1885.

Березвичи и Красносток, Санкт-Петербург 1901.

Высочайшее пожалование, „Гродн. епарх. ведом.”, 1901, № 41 (отдел официальный), с. 321.

Гарбацкі Андрей Александрович, *Стараабраднiцтва на Беларусi ў канцы XVII – пачатку XX ст.*, Брэст 1999.

Горбацкий Андрей Александрович, *Старообрядчество на белорусских землях*, Брест 2004.

Григорович Николай Иванович, *Обзор учреждения в России православных монастырей, со времени введения штатов по духовному ведомству (1764-1869),* Санкт-Петербург 1869, VI, X.

Грудзіна Аляксандр Пятровіч, *Хрысціянскія святыні Шклова (гісторыя і сучаснасць)*, [в:] *Гістарычнае і сацыякультурнае развіццё Магілёва*, уклад.: І. А. Пушкін, В. В. Юдзін, Магілёў 2007, с. 265-273.

Денисов Леонид Иванович, *Православные монастыри Российской империи: полный список всех 1105 ныне существующих в 75 губерниях и областях России (и 2 иностранных государствах) мужских и женских монастырей, архиерейских домов и женских общин*, Москва 1908.

Жудро Федор Андреевич, *Буйничский Свято-Духовский монастырь, Могилевской епархии*, св. Ф. Жудро, Могилев: Скоропечатня и литография Ш. А. Фридланда, 1904.

Завьялов Алексей Александрович, *Циркулярные указы Святейшего правительствующего Синода, 1867-1895 гг.*, А. Завьялов. Изд-е неофиц. Санкт-Петербург: Типо-литогр. И. А. Фролова, 1896.

Зырянов Павел Николаевича, *Русские монастыри и монашество в XIX и начале XX века*, П. Н. Зырянов, Москва: Вербум-М, 2002.

Игумения Нина, *Нашы беседы о жизни. Жизнеописание, письма, воспоминания – Полоцкий Спасо-Евфросиниевский монастырь*, игумения Нина (Боянус). Москва: Изд-во Сретенского монастыря, 2004.

Извеков Николай Дмитриевич, *Исторический очерк состояния Православной церкви в Литовской епархии за время с 1839-1889 гг.*, Н. Д. Извеков, Москва: печ. А. И. Снегиревой, 1899.

Иосиф, *Записки Иосифа, митрополита Литовского, изданные Императорской Академией наук по завещанию автора*: в 3 т., Иосиф (Семашко), Санкт-Петербург: Тип. Импер. Акад. наук, 1883, т. 3, IV, 1402 стб.

Канфесіі на Беларусі (к. XVIII-XX ст.), В. В. Грыгор’ева, Мінск: «Экаперспектыва», 1998.

Лебедев Генадзь Петрович, *Витебский Свято-Духов женский монастырь, его история и перспектива воссоздания*, Г. П. Лебедев, Витебск 1998.

Нечаева Марина Юрьевна, *Монастыри и власти: управление обителями восточного Урала в XVIII в.*, М. Ю. Нечаева, Екатеринбург: УрОРАН 1998.

Новогрудская епархия – 690, Свято-Успенский Жировичский ставропигиальный мужской монастырь п. Жировичи Слонимского района Гродненской области Белорусской Православной Церкви, Жировичи 2007.

Орловский Евстафий Филаретович, *Гродненская старина*, Е. Ф. Орловский, ч. 1, Гродно 1910.

Орловский Евстафий Филаретович, *Судьбы православия в связи с историей Латинства и унии в Гродненской губернии в XIX веке (1794-1900 гг.)*, Е. Ф. Орловский, „Гродн. епарх. Ведом", 1901, № 17 (неофициальное отделение), с. 133-136.

Орловский Евстафий Филаретович, *Судьбы православия в связи с историей Латинства и унии в Гродненской губернии в XIX веке (1794-1900 гг.)*, Е. Ф. Орловский, „Гродн. епарх. Ведом", 1901, № 44 (неофициальное отделение), с. 349-351.

Правящие архиереи Минской епархии (1793-2003). Белорус. правосл. Церковь, Минск: Свято-Петро-Павл. Собор, 2003.

Сахаров Сергей Петрович, *Православные церкви в Латгалии (историко-статистическое описание)*, С. П. Сахаров, Рига 1939.

Силин Павел Михайлович, *Пожайский Успенский первоклассный монастырь*, П. М. Силин, Б.м.: Губ. тип., 1890.

Слюнькова Инесса Николаевна, *Храмы и монастыри Беларуси XIX века в составе Российской империи*, И. Н. Слюнькова, Москва: Прогресс-Традиция, 2010.

Филатова Елена Владимировна, *Конфессиональная политика царского правительства в Беларуси, 1772-1860*, Е. Н. Филатова, Минск: Белорусская наука, 2006.

Шейкин Геннадий Николаевич, *Полоцкая епархия: историко-статистическое обозрение*, Г. Н. Шейкин, Минск: Свято-Петро-Павловский собор, белорусское православное Братство Трех Виленских мучеников, 1997.

Шейбак Вадим Викторович, *Традиции паломничества у белорусов в православные монастыри Могилевской губернии в конце XIX-XX начале в.*, В. В. Шейбак, [в:] *Кутеинские чтения: материалы второй науч.-практ. конф.*; редкол.: А. А. Коваленя [и др.], Минск: Белорус. наука, 2007, с. 132-137.

Шинкевич Александр Николаевич, *Кутеинская Лавра: станицы истории*, А. Н. Шинкевич, Орша, 1992.

Яноўская Валянціна Васільеуна, *Хрысціянская царква ў Беларусі, 1863-1914 гг.*, В. В. Яноўская, Минск: Бел. дзярж. ун-т, 2002.

URSZULA PAWLUCZUK

Orthodox population in Vilnius – at home

Słowa kluczowe: Kościół prawosławny, Wilno, wielokulturowość, wielowyznaniowość, wielonarodowość

Keywords: Orthodox church, Vilnius, multiculturalism, multi-denominationalism, multinationals

Streszczenie

Prawosławni w Wilnie – u siebie

Prawosławni mieszkańcy Wilna pojawiali się zapewne już od czasu chrztu Rusi (988), gdyż od tego czasu zaczął się proces szerzenia chrześcijaństwa na północ od Rusi Kijowskiej. Znacznie szersze kontakty z prawosławiem zaistniały w końcu XII wieku kiedy Litwini rozpoczęli wyprawy wojenne na ziemie ruskie, a w połowie XIII wieku przyłączyli część ziem ruskich z jej społecznością prawosławną. W pewnym stopniu Litwini pod wpływem rutenizacji częściowo zostali schrystianizowani także przez Kościół wschodni. Rusini stali się obywatelami państwa litewskiego, a w niektórych regionach stanowili zdecydowaną większość. Nie bez powodu język staroruski/ starobiałoruski został oficjalnym językiem urzędowym na Litwie, a kultura ruska była chętnie przyjmowana przez książąt litewskich. W Wilnie w XVI wieku funkcjonowały 32 świątynie różnych wyznań, a z pośród nich najwięcej było cerkwi: 15 cerkwi prawosławnych, 13 kościołów katolickich po jednej świątyni miał Kościół ewangelicko-luterański, Kościół ewangelicko-reformowany, starozakonni-judaiści posiadali synagogę, a islamiści meczet.

Abstract

Orthodox population in Vilnius – at home

Orthodox residents of Vilnius have probably been appearing since the Baptism of Rus’ (988), because then the process of spreading Christianity among the north of Kievan Rus began. Much greater contact with Orthodoxy started to develop in the twelfth century, when Lithuanians got involved in war expeditions to the Ruthenian lands. In the mid-thirteenth century they joined some of the Russian lands with its Orthodox community. To some extent, the Lithuanians, under the influence of Ruthenia, were partly christened by the Eastern Church.The Ruthenians became citizens of the Lithuanian state, and in some regions they constituted the vast majority. As a result, the Old Belarussian language became the official language in Lithuania, and the Ruthenian culture was readily received by the Lithuanian princes. In Vilnius in the sixteenth century, there were 32 temples of various denominations, among which, the biggest amount belonged to the Orthodox Church: 15 Orthodox churches, 13 Catholic churches, 1 Evangelical Lutheran Church, 1 Evangelical Reformed Church, 1 synagogue, and 1 Islamist mosque.

Orthodox residents of Vilnius have probably been appearing since the Baptism of Rus' (988), because from that period the process of spreading Christianity among the north of Kievan Rus began. The existence of the Orthodox Church in Lithuania is evidenced in the Lithuanian language church terms from the twelfth century, i.e. *cerkvė (church), Velykos (Easter)*, *Kalėdos (Christmas)*, and others. Along with the development of trade, merchants from the Russian lands reached Vilnius and brought their own language and culture. Both Vilnius and Trakai attracted merchants and craftsmen who stayed in cities in which, in mid-fourteenth century, wooden churches stood. Much greater contact with Orthodoxy started to develop in the twelfth century, when Lithuanians began war expeditions to the Ruthenian lands. In the mid-thirteenth century they joined some of the Russian lands with its Orthodox community. Lithuania after the absorption of large areas of the Russian territories with the strongly developed culture of the Eastern Christianity was no longer a state dominated by the pagan population. To some extent, the Lithuanians, under the influence of Ruthenia, were partly christened by the Eastern Church.

The Ruthenians became citizens of the Lithuanian state, and in some regions they constituted the vast majority. As a result, the Old Russian/Old Belarussian language became the official language in Lithuania, and the Ruthenian culture was readily received by the Lithuanian princes. Lithuanians conquering Rus areas, capturing thousands of Christians, did not convert them to their faith, but they Christianized themselves instead[1].

The Lithuanian princes, wanting to manage the Ruthenian lands, used this practice until the end of the fourteenth century. The method was used by Mindaugas, Traidenis, Gediminas, and Algirdas. It can be assumed that the majority of Lithuanians who moved to the Ruthenian lands accepted the Orthodox faith. Although paganism was maintained for a very long time in Vilnius (in relation to the Polish and Russian lands), the official baptism of Mindaugas in his country in the first half of 1251, and his efforts to spread Christianity were rather unsuccessful. After the death of Mindaugas, a short pagan interlude took place. To conclude the Union of Krevo (1385), sixteen Lithuanian noble families were adopted by the Orthodox Church, including the Grand Duke of Lithuania, Vytautas[2]. Among the ten Lithuanian princesses – daughters of Gediminas, Kestutis, Algirdas, and Vytautas – two were wives of the Grand Dukes of Moscow (Simeon and Vasil), two were wives of Halicki-Vladimir princes, the remaining others were wives of the other princes[3]. The pagan-Orthodox marriages were a universal

---

[1] J. Fijałek, *Kościół rzymskokatolicki na Litwie. Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, ed. J. Kłoczowski, Kraków 1987, pp. 142-147; A. Mironowicz, *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów*, [in:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, eds. J. Gwoździk i J. Malicki, Katowice 2006, pp. 467-479; Idem, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku”, Białystok 2003, Chapter V (XVI), Book 7-8 (20-21), pp. 201-236.

[2] T. Wasilewski, *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda*, „Analecta Cracoviensia”, vol. XIX, 1987, pp. 107-115.

[3] T. Śliwa, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII–XIV w.*, [in:] *Chrzest Litwy, Geneza, przebieg, konsekwencje*, ed. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, pp. 20-21; A. Mirono-

practice and constituted the overture to the introduction of Orthodoxy as the dominant religion[4]. Lithuanian rulers intended to lead to the exclusion of the Church in Lithuania from the power of the Kiev Metropolitan and creation of an independent Lithuanian ecclesiastical province[5].

The year 1387 had a decisive political significance for the formation of the religious structure of the city, and of Lithuania as a whole. Jadwiga and Jagiello's wedding sealed the process of the Christianization of Lithuania, in which all Polish proven Christianization methods were shared with a great deal of commitment. Both the Cracow Chapter and the Bishop of Poznan played an important role, i.e. in the legalization of the diocese of Vilnius in 1388. In the Christianization of Lithuania one can see a certain process of expanding the influence of the Catholic Church in Red Ruthenia, where in 1375 the Halicka Diocese was founded[6]. Jagiello was a continuator of this process, and baptism was possible thanks to the approximation of Poland and Lithuania. Although it was not clear in which direction (East or West) Jagiello will follow, it can be said that both branches of Christianity had contributed to the early Christianization of Lithuania. Jagiello constantly admired the Byzantine art as evidenced by frescoes, i.e. in the Lublin Castle's chapel.

On the other hand, the families of the Orthodox nobles from the reign of Casimir Jagiellon regarded Grand Duchy of Lithuania as their country and defended it. Such a figure was, among others, Great Hetman of Lithuania Konstanty Ostrogski, who after the victorious Battle of Orsha in 1514 received from the King Sigismund Old the privilege of building two stone churches to replace the earlier wooden ones in Vilnius. He founded with his own money the Orthodox St. Trinity and St. Nicholas Churches. Moreover, a little earlier, in 1511, he obtained permission from the king to rebuild the stone Nativity of the Holy Virgin Mary Orthodox Church also in Vilnius. Grand Hetman of Lithuania Konstanty Ostrogski rebuilt in the Gothic style the Vilnius and Nowogrodek churches and took the Gothic style to his homeland – Ostroh and Międzyrzecz in Volhynia.

The first monumental stone Orthodox church in Vilnius impressed all Vilnius residents and visitors of the city. Architecture of the old monastery churches – St. Trinity and Nativity of the Holy Virgin Mary Orthodox Church council church – is the quintessence of preservation of Byzantine and Old Russian traditions combined with the influence of Gothic architecture, and, in the case of St. Trinity, with the elements of Baroque architecture[7]. Gothic and Byzantine architecture became a phenomenon in all

---

wicz, *Prawosławne żony i matki królów i książąt polskich*, [in:] *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej*, ed. U. Pawluczuk, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. 1, Białystok 2010, p. 19.

[4] Z. Ivinskis, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, Kraków 1987, pp. 27-40.

[5] Lithuanian Metropolitans, independent of Metropolitans of North-East Rus, were: in the years 1317-1330 Teofil Rusin; 1350-1354 – Theodorit Rusin; 1354-1362 – Roman Rusin; 1375-1381 and 1382-1389 – Cyprian Rusin; 1415-1419 – Gregory Rusin; 1419-1435 – Harasim Rusin. In 1381-1382 and 1390-1406 Cyprian was the All-Russia Metropolitan. K. Chodynicki, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny*, Warszawa 1934, p. 34; A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003, p. 291.

[6] W. Abraham, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi*, Lwów 1904, p. 297.

[7] Cf.: U. A. Pawluczuk, *Architektura cerkwi monasterskich w Wilnie – Архитектура православных монастырских церквей в Вильнюсе* „Актуальные направления научных исследований

European culture. The Orthodox Church of St. Trinity was originally created much earlier, with the monastery at the place of the murder of the three martyrs of Vilnius in the first half of fourteenth century. The martyrs – Anthony, John and Eustathios – were courtiers of the Grand Duke of Lithuania Algirdas. Before the baptism they were called with pagan names – Niazyla, Kumiec, and Kruglec. They were hanged on a hill overgrown by an oak stand, and the legend says that in the second half of the fourteenth century the second wife of Algirdas, Uliana of Tver, ordered to cut trees and build the wooden church in the place of this martyrdom. Moreover, she covered all expenses herself. In 1374 another Metropolitan of Lithuania Cyprian (elected a Metropolitan of Lithuania on December 2, 1375) led to the construction of a wooden Church dedicated to the St. Trinity in the place of the same martyrdom, and he relocated their relics to Hagia Sophia in Constantinople. After the fall of the Byzantine Empire (1453) the relics of the three martyrs of Vilnius, by the efforts of Metropolitans of Kiev, returned to Vilnius at the end of fifteenth century. Currently, the relics are in the Council Church (dedicated to the Holy Spirit) in the Monastery of the Holy Spirit in Vilnius[8].

The Baptism was followed by the influx of a significant number of craftsmen and merchants, especially from the Ruthenian territories located within the borders of Lithuania. Moreover, Vilnius attracted also a few Germans. After the end of wars with the Teutonic Order the process of settling the city was very noticeable. For the purpose of this development, Jagiello gave the townspeople the rights to manage the city in the fashion of Magdeburg, and thus to have a municipal self-government. In fact, it also meant freeing the urban community from the direct rule of power, the ability to regulate relations within the community, and resolving conflicts from outside in accordance with the laws of the burgher state. It was from the real experience of the society of Vilnius and the Grand Duchy of Lithuania of the Jagiellonian times, that the idea of a joint peaceful coexistence of a multi-confessional society and tolerance of diversity of cultures and customs emerged. The Jagiellonian family standing against the dissenters, despite many restrictions in favor of the privileged position of the Catholic Church, guaranteed the overall stabilization. The approach of Jagiellons was forced by the ethnic structure of the Grand Duchy of Lithuania dominated by the Ruthenian population, as well as by the unique multi-denominational culture[9]. Vilnius Catholics – Poles,

---

XXI века: теория и практика” 2016, No. 3 (23) (Vol. 4, issue 3), ред. В. М. Бугаков, Воронеж 2016, с. 120-126.

[8] Cf.: А. И. Рогов, *Литературные связи Белоруссии с балканскими странами в XV–XVI вв.*, Москва 1978, с. 188,189; A. Mironowicz, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [in:] *Wilno i kresy północno-wschodnie*, vol. I: *Historia i ludzkie losy*, eds. E. Feliksiak i A. Mironowicz, Bialystok 1996, pp. 85-87; *Ὁ νεομάρτυς Ἀντώνιος ὁ Καρεώτης*, [σε:] Αντώνιος Αιμίλιος Ταχιάος, *Ἄγνωστη Αθλώνιτες νεομάρτυρες*, *Αγιορειτική βιβλιοθήκη*, Ἅγιον Ὅρος 2006, σ. 24,25; D. Baronas, *Trys Vilniaus Kankiniai. Gyvenimas ir Istorija*, Vilnius 2000.

The fragments of the Vilnius martyrs' relics were sent to Vilnius from Constantinople as early as in 1382, probably brought by Dionysius the Bishop of Suzdal, along with other relics. Е. Е. Голубинский, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Сергиев Посад 1894, с. 36,37. For the cult of saints in the Byzantine Empire, the fragmentation of the relics was characteristic. Cf.: U. A. Pawluczuk, *Osiemnastowieczne Wilno. Miasto wielu religii i narodów*, Białystok 2015, pp. 44-48.

[9] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w państwie Piastów* …, p. 253. On the subject of Jagiellonian religiosity confer U. Borkowska, *Życie religijne polskich Jagiellonów. Zarys problematyki*, [in:] *Chrzest Litwy*, ed. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, pp. 149-180; Idem, *Królewskie*

Germans, and Lithuanians, in response to the local elections in 1533, as a result of which all posts took over the Orthodox Ruthenians, filed a complaint to King Sigismund Old. In 1536 the king issued a privilege, ordering that half of the places in all city authorities in Vilnius must be occupied by Catholics and Orthodox[10]. The parity between the "Greeks" and the "Romans" was to be valid at every level. In the times of the reformation, Lutherans or Calvinists competed for places meant for the "Romans". After the Union of Brest (1596), the "Greeks" were mainly occupied by Uniates. There were few acts of intolerance in the capital city[11]. In the mid-sixteenth century, among the magnate political elite of Lithuania, Orthodox believers accounted for approximately 40%. Furthermore, Orthodox Ruthenians accounted for approximately 75% of the total population of the Grand Duchy of Lithuania[12].

It is worth noting, that Kiev, Polock, Wlodzimierz, Luck, Smolensk, and many other cities with their own urban system, belonged to the Ruthenian territories annexed to Lithuania in the thirteenth and fourteenth century. The process of spreading German law among Lithuania, and the competition of large cities like Riga, Gdansk or Prussian cities, hampered the activity of Vilnius and Kaunas burghers. A man living in Vilnius could not avoid coming into contact with other members of the community in the city. He also could not avoid the cooperation with them. Therefore, in the mid-fifteenth century, the Vilnius citizens were concentrated in honey sororities, gathering burghers of the same profession or belonging to the same social group. These corporations were of help, with a particularly religious character. They organized the religious life and the way of spending free time. The same tasks were performed by sororities established near churches in the second half of the fifteenth century. Furthermore, at the end of the fifteenth century, the craft guilds emerged, and, apart from religious tasks, served as the association of artisans of given professions. In Vilnius, these guilds were not like in Western Europe; however, in the beginning of the sixteenth century, after the conflict of the patriciate with the plebs for power in the city, guild representatives took part in the work of new local government institutions. The townspeople felt not only members of the above-mentioned organizations, but they were also a state corporation. It results from the fact that everyone was subject to urban law. In addition, they belonged to various ecclesial communities, which connected people of different states. An example of the full equality of craftsmen of various denominations was the Vilnius weaving

---

modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku), Lublin 1999.

[10] Cf.: P. Dubiński, *Zbiór praw i przywilejów miastu stołecznemu W.K.L. Wilnowi nadanych. Na żądaniu wielu miast koronnych, jako też Wielkiego Księstwa Litewskiego ułożony i wydany,* Wilno 1788, p. 54; G. Schramm, *Protestantismus und städtische Gesellschaft in Wilna (16.-17. Jahrhundert),* „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas" 17, 1969, pp. 202-204.

[11] Cf.: T. Kempa, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku,* Toruń 2016.

[12] Cf.: W. Czermak, *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie (1432-1563 r.),* „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny", Series 2, vol. 19, 1903, pp. 348-405; K. Chodynicki, *Geneza równouprawnienia schizmatyków w Wielkim Księstwie Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego,* „Przegląd Historyczny" 22, 1919-1920, pp. 54-135; W. Kamieniecki, *Ograniczenia wyznaniowe w prawodawstwie Wielkiego Księstwa Litewskiego,* „Przegląd Historyczny" 13, 1911, pp. 268-282; Z. Kiaupa, J. Kiaupienė, A. Kuncevičius, *The history of Lithuania before 1795*, Vilnius 2000, pp. 72-97.

guild. It included craftsmen from four nations – Polish, German, Rus, and Lithuania – professing Catholicism, Protestantism and Orthodoxy. According to the Guild Act of 1579, each nation had the right to choose its representative to the guild authorities. At the same time, every year, the representatives were choosing from each other an older guild, abiding the rule that he comes from a different nation than his predecessor[13].

On the other hand, we know also about the sorority of furriers, founded in the middle of the fifteenth century, which primarily focused on religious rather than professional principles. They were mainly Orthodox townspeople who celebrated religious holidays together, and participated in general meetings, allowing Catholics for a small fee. Members of the sorority were obliged to behave honestly regardless of time and place. It was the rational attitude of sororities that characterized the other emerging Orthodox sororities. The good example of that kind of sorority is the Sorority of Lords, acting from the beginning of the sixteenth century at the Nativity of the Holy Virgin Mary Orthodox Church. The fraternity associated the elite of Orthodox burghers, while the other sororities associated Vilnius Orthodox merchants. Despite the ‘state’ division, sororities were open to all representatives of society. The collected funds were earmarked for the poorer members of the fraternity, for the widespread charity assistance, maintenance of shelters, burials of lonely people, and the needs of parish, church, etc. The particular importance in the history of Vilnius had an Orthodox fraternity functioning at the Church of the Holy Spirit – the Brotherhood of St. Trinity, founded in 1584[14]. The sorority was the sixth consecutive sorority of Vilnius, and it was a model for some other church sororities in Vilnius and in other cities of the eastern territories of the Polish-Lithuanian Commonwealth[15]. The Constantinopolitan Patriarchs had a special trust in this sorority. Therefore, it could act as an institution of clerical supervision[16]. The development of the fraternity in 70s and 80s of the sixteenth century, and its contribution to the development of education among the Orthodox society that raised the intellectual capacity of clergy, was a model for other emerging Orthodox sororities

---

13 L. Ćwikła, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344-1795*, Lublin, 2006, p. 92.

14 The Brotherhood of St. Trinity until the Union of Brest functioned at the Orthodox Church dedicated to St. Trinity, and after 1596, together with the construction of the new Orthodox Church dedicated to the Holy Spirit, the brotherhood moved to the new temple. In 1607, the Uniate Metropolitan Pociej founded the Uniate Brotherhood at the Orthodox Church dedicated to St. Trinity. From this year, the Vilnius Brotherhood at the Orthodox Church dedicated to the Holy Spirit began to be called swiętoduchowski. Cf.: И. Зилитинкевич, *Учреждение виленского Свято-Троицкого православного братства*, Вильна 1883; Д. Сцепуро, *Виленское Сьято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях*, Киев 1899; T. Kempa, *Wileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne”, No. 21, Białystok 2004, pp. 47-69; A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003, pp. 21,22.

15 Грушевський М., *Історія України-Руси*, t. VI, Київ-Львів 1907, c. 506-508; С. С. Лукашова, *Миряне и Церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI в.*, Москва 2006, c. 110-113; *Kronika Bractwa Stauropigialnego Lwowskiego (…) spisana przez Dionizego Zubrzyckiego*, Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Akademii Nauk Rosji w Petersburgu, Collect. 57, op.1, No. 46; А. С. Крыловский Амвросий Семенович, *Львовское Ставропигиальное братство: опыт церковно-исторического исследования*, Киев 1904.

16 Cf.: A. Borkowski, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583-1601)*, Białystok 2014.

and fraternity schools in the Grand Duchy of Lithuania and the Crown. Orthodoxy attracted various people, including teachers and builders of churches. Some of them used to write polemical works, i.e. Meletius Smotrytsky. The clergy were fulfilling the duty of teaching. In the introduction to "Grammar", published in 1619, Meletius Smotrytsky wrote about the education system that existed for a long time. According to his book, the teaching began with the learning of the alphabet. After that, students were familiarized with the religious literature (i.e. "Czasoslow", "Psalter"), and they practiced their writing skills. At the next stage, "The Apostle" reading and arithmetic were taught. However, the aforementioned issues were certainly not the only ones that were carried out in teaching in the sixteenth century[17].

In fact, the teaching staff of the fraternity school in Vilnius was not limited to Meletius Smotrytsky. It included also Cyryl Lukarys, Iow Borecki, and Teofil Leonowicz[18]. Moreover, a lot of outstanding religious and cultural activists graduated from the school of the Vilnius Orthodox Sorority, i.e. Atanazy Brzeski, Sylwester Kossow, Jozef Nielubowicz Tukalski, Teodozy Wasilewicz. Vilnius Orthodox kept in touch with the Lvov Sorority, the Ostroh Academy, and the Mohyla Academy.

In June 1594 at the Orthodox Council in Vilnius, the fraternity printing houses in Vilnius and Lvov were initiated[19]. In 1586, the Vilnius sorority received permission from the Metropolitan of Kiev Onisifor (1579-1588) to publish liturgical books. In 1588, they also received the right to print the church literature from the Patriarch of Constantinople Jeremias II, who was visiting the Orthodox Church in the Polish-Lithuanian Commonwealth. In the following year, King Sigismund III confirmed the rights of the sorority to run the printing house. The printing house was closed in 1610 by a royal decree after publishing the anti-Polish polemics by Meletius Smotrytsky – "Trenos" (the lamentation of the Eastern Orthodox Church). Therefore, the printing house in Vilnius had suspended its operations for five years. At that time, the printing house was moved to the monastery in Vievis, under the care of the chamberlain Bogdan Oginski[20]. The head of the printing house and rector of the fraternity school was Leoncjusz Karpowicz (1580-1620), who was working on this treaty, and was imprisoned in 1610 by the Sigismund III's order. During the two years in jail, he was forced to take part in exhaustive interrogations. The reason for Leoncjusz's imprisonment was a letter from Sigismund III, who ordered to close the fraternity printing house in Vilnius, destroy its publications, and arrest their publishers together with authors. The printing house was closed for five years and Karpowicz was released after two years.

---

[17] Cf.: M. Mironowicz, *Szkolnictwo prawosławne na terenie Rzeczypospolitej w II połowie XVI i na początku XVII wieku,* „Białoruskie Zeszyty Historyczne", No. 49, Białystok 2018, pp. 38-62.
[18] Cf.: U. Pawluczuk, *Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie,* [in:] *Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja,* ed. U. Pawluczuk, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. 2, Białystok 2011, pp. 59-70.
[19] Cf.: A. Mironowicz, *Drukarnie bractw cerkiewnych,* [in:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej,* eds., A. Mironowicz, U. Pawluczuk, Białystok 2004, pp. 55,56; U. Pawluczuk, *Wilno w okresie Soboru 1514 roku,* [in:] *Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej,* eds. U. Pawluczuk i M. Kuczyńska, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. 5, Białystok 2014, p. 100; Idem, *Drukarnia braci Mamoniczów w Wilnie,* [in:] *Берасцейскія кнігазборы. Брэсцкая Біблія – унікальныпомнік культуры XVI стагоддзя: да 450-годдзя выдання*, рэд. М. В. Нікалаева, Брэст 2014, с. 214.
[20] A. Mironowicz, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej,* p. 66.

It can be assumed, that the multi-denominational character of the Grand Duchy of Lithuania allowed the existence of such institutions. In cities with a multi-denominational structure, founding sororities was caused not only by the religious needs, but also by socio-political considerations. The fact of having a legal organization allowed members of the sorority to defend their secular interests more effectively. Among the sorority's society, a Church reformation movement developed – especially the need to raise the level of morality of the clergy and followers. Their activities went beyond the purely religious sphere. The fraternities fought to preserve the autonomous Ruthenian culture, to defend the rights of the Orthodox population, and to maintain the equality with the Roman Catholic Church's followers.

In Vilnius in the sixteenth century, there were 32 temples of various denominations, among which, the biggest amount belonged to the Orthodox Church: 15 Orthodox churches, 13 Catholic churches, 1 Evangelical Lutheran Church, 1 Evangelical Reformed Church, 1 synagogue, and 1 Islamist mosque. Already in the times of Gediminas, there were Christians of the Catholic and Orthodox faith among the inhabitants of Vilnius. Orthodox Ruthenians in the fourteenth century constituted the vast majority of the population. Because of their quantity, the part of the city they inhabited was called "The Great"[21]. This is also evidenced by the number of Orthodox churches, far exceeding the number of Catholic temples. In the fourteenth century, in Vilnius, there was a wooden St. Nicholas' Church (the first half of the fourteenth century), the first brick Orthodox Church of St. Paraskeva-Piatnicka (mid-fourteenth century) of the foundation of Algirdas and his first wife (Duchess Maria Yaroslavna), stone Cathedral of the Theotokos (the second half of the fourteenth century) of the foundation of Algirdas and his second wife Princess Uliana (in 1513, the wife of Alexander Jagiellon, Duchess Helena Ivanovna, was buried there), and a wooden Church of the Holy Spirit of the foundation of Princess Uliana. The service was provided by the clergy of local origin[22]. The Orthodox Church in the fourteenth century contributed to the development of the Byzantine-Ruthenian tradition in the city. It is worth to observe the devotion of Gediminids women, i.e. sisters of Gediminas, daughters of Aldona, and daughters of Aigusta who adopted Orthodoxy. We know also about Daumantas (Mindaugas' brother-in-law), who was posthumously proclaimed the Orthodox saint – St. Timothy. Gediminas, who was a pagan, surrounded himself with the Orthodox, and Pope John XXII asked him to abandon the "mistakes" of Orthodoxy. Vaišvilkas was the Christian Orthodox ruler. Moreover, he was a monk. In the Gospel of Lavryshevsky, the oldest surviving historical treasure of the Orthodox culture in Lithuania, there was a model of an ideal ruler presented. It pointed that he should be the Christian monk (the Barlaam and Josaphat legend). The location of Vilnius in the middle of Western Christian culture and the Eastern culture helped to develop in this place a natural openness to each other. Orthodox population of Vilnius co-created the city by managing it. They performed various functions in the local government. They created trade and craft guilds or sororities, and also developed the religious life. It has been making a significant impact in culture for 420 years, since 1597, when the wooden Orthodox Church of the Holy

---

[21] J. Maroszek, *Ulice Wilna w XIV–XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", Chapter XLVII, No. 1-2, Warszawa 1999, p.168.

[22] T. Śliwa, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII-XIV w.*, [in:] *Chrzest Litwy*, ed. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, pp. 20-22.

Spirit was built, and when the Orthodox monastery and the Church of St. Trinity was taken over by the Uniates.

The Vilnius denominational mash-up had been decreasing as the counter-reformation progressed. However, it did not affect the behavior of the "Greek and Roman" parities in offices, municipality and guilds. The change was brought by the Decree of King John Casimir in 1666. The monarch established places in the town hall for Catholics and Uniates only. In the face of the seventeenth-century political domination of Catholicism, also in Vilnius, the dissenters' access to offices and municipality was hindered. According to Aivas Ragauskas, after 1666, the Vilnius ruling elite consisted primarily of Catholics (60%) and Uniates (40%). Occupying any position by a Protestant or an Orthodox was an exception. The access to the ruling elite was very limited for the followers of these two religions. Some positions, including the senior juror, were reserved for Catholics only. The religious affiliation of the ruling elite, in comparison with the townspeople of other cities, was definitely more pragmatic, and it intertwined with the matter of social prestige.

Vilnius has always had its own cultural code, despite the various political pressures from outside. Because of that, it has always been the place inhabited by many nations that speak different languages, and pray in various Christian temples, synagogues, mosques. Everyone feels at home. The people of Vilnius, who co-created the city, have brought something very special to its identity. The culture and religious traditions of many nations and ethnic groups, that have been present in Vilnius for centuries, came into the life of the next generations of the city's inhabitants. Orthodoxy and its followers in Vilnius constituted a natural element of this multi-denominational culture.

Bibliography

Sources

Dubiński Piotr, *Zbiór praw i przywilejów miastu stołecznemu W.K.L. Wilnowi nadanych. Na żądaniu wielu miast koronnych, jako też Wielkiego Księstwa Litewskiego ułożony i wydany,* Wilno 1788.

Kronika Bractwa Stauropigialnego Lwowskiego (…) spisana przez Dionizego Zubrzyckiego, Archiwum Petersburskiego Oddziału Instytutu Historii Akademii Nauk Rosji w Petersburgu, Collect. 57, op.1, No. 46.

Literature

Abraham Władysław, *Powstanie organizacji Kościoła łacińskiego na Rusi,* Lwów 1904.

Baronas Darius, *Trys Vilniaus Kankiniai. Gyvenimas ir Istorija*, Vilnius 2000.

Borkowska Urszula, *Życie religijne polskich Jagiellonów. Zarys problematyki,* [in:] *Chrzest Litwy,* ed. M. T. Zahajkiewicza, Lublin 1990, pp. 149-180.

Borkowska Urszula, *Królewskie modlitewniki. Studium z kultury religijnej epoki Jagiellonów (XV i początek XVI wieku),* Lublin 1999.

Borkowski Andrzej, *Patriarchaty Wschodu w dziejach Rzeczypospolitej (1583-1601)*, Białystok 2014.

Chodynicki Kazimierz, *Geneza równouprawnienia schizmatyków w Wielkim Księstwie Litewskim. Stosunek Zygmunta Augusta do wyznania grecko-wschodniego*, „Przegląd Historyczny" 22, 1919-1920, pp. 54-135.

Chodynicki Kazimierz, *Kościół prawosławny a Rzeczpospolita polska. Zarys historyczny*, Warszawa 1934.

Czermak Wiktor, *Sprawa równouprawnienia schizmatyków i katolików na Litwie (1432-1563 r.)*, „Rozprawy Akademii Umiejętności. Wydział Historyczno-Filozoficzny", Chapter 2, vol. 19, 1903, pp. 348-405.

Ćwikła Leszek, *Polityka władz państwowych wobec Kościoła prawosławnego i ludności prawosławnej w Królestwie Polskim, Wielkim Księstwie Litewskim oraz Rzeczypospolitej Obojga Narodów w latach 1344-1795*, Lublin, 2006.

Fijałek Jan, *Kościół rzymskokatolicki na Litwie. Uchrześcijanienie Litwy przez Polskę i zachowanie w niej języka ludu po koniec Rzeczypospolitej*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, ed. J. Kłoczowski, Kraków 1987, pp. 127-318.

Ivinskis Zenonas, *Litwa w dobie chrztu i unii z Polską*, [in:] *Chrystianizacja Litwy*, Kraków 1987, pp. 27-40.

Kamieniecki Witold, *Ograniczenia wyznaniowe w prawodawstwie Wielkiego Księstwa Litewskiego*, „Przegląd Historyczny" 13, 1911, pp. 268-282.

Kempa Tomasz, *Konflikty wyznaniowe w Wilnie od początku reformacji do końca XVII wieku*, Toruń 2016.

Kempa Tomasz, *Wileńskie bractwo Św. Ducha jako centrum obrony prawosławia w Wielkim Księstwie Litewskim w końcu XVI i w pierwszej połowie XVII w.*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", No. 21, Białystok 2004, pp. 47-69.

Kiaupa Zigmantas, Kiaupienė Jurate, Kuncevičius Albinas, *The history of Lithuania before 1795*, Vilnius 2000, pp. 72-97.

Maroszek Józef, *Ulice Wilna w XIV-XVIII wieku*, „Kwartalnik Historii Kultury Materialnej", Warszawa 1999, Chapter XLVII, No. 1-2, pp.163-186.

Mironowicz Antoni, *Bractwa cerkiewne w Rzeczypospolitej*, Białystok 2003.

Mironowicz Antoni, *Drukarnie bractw cerkiewnych*, [in:] *Prawosławne oficyny wydawnicze w Rzeczypospolitej*, eds. A. Mironowicza, U. Pawluczuk, Białystok 2004, pp. 52-68.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w państwie Piastów i Jagiellonów*, Białystok 2003.

Mironowicz Antoni, *Kultura prawosławna na ziemiach polskich za panowania Jagiellonów*, [in:] *Wspólnota pamięci. Studia z dziejów kultury ziem wschodnich dawnej Rzeczypospolitej*, eds. J. Gwoździk i J. Malicki, Katowice 2006, pp. 467-479.

Mironowicz Antoni, *Kultura prawosławna w dawnej Rzeczypospolitej*, „ΕΛΠΙΣ. Czasopismo Katedry Teologii Prawosławnej Uniwersytetu w Białymstoku", Białystok 2003, Chapter V (XVI), Book 7–8 (20-21), pp. 201-236.

Mironowicz Antoni, *Prawosławne żony i matki królów i książąt polskich*, [in:] *Prawosławni w dziejach Rzeczypospolitej*, ed. U. Pawluczuk, „Latopisy Akademii Supraskiej", vol. 1, Białystok 2010, pp. 11-26.

Mironowicz Antoni, *Święci w Kościele prawosławnym na Białorusi*, [in:] *Wilno i kresy północno-wschodnie*, vol. I: *Historia i ludzkie losy*, eds. E. Feliksiak i A. Mironowicz, Białystok 1996.

Mironowicz Marcin, *Szkolnictwo prawosławne na terenie Rzeczypospolitej w II połowie XVI i na początku XVII wieku*, „Białoruskie Zeszyty Historyczne", No. 49, Białystok 2018, pp. 38-62.

Pawluczuk Urszula Anna, *Architektura cerkwi monasterskich w Wilnie – Архитектура православных монастырских церквей в Вильнюсе* „Актуальные направления научных

исследований XXI века: теория и практика” 2016, № 3 (23) (Volume 4, issue 3), ред. В. М. Бугаков, Воронеж 2016, с. 120-126.

Pawluczuk Urszula, *Wykładowcy greccy w szkołach bractw cerkiewnych we Lwowie i w Wilnie*, [in:] *Kościół prawosławny na Bałkanach i w Polsce – wzajemne relacje oraz wspólna tradycja*, ed. U. Pawluczuk, „Latopisy Akademii Supraskiej”, vol. 2, Białystok 2011, pp. 59-70.

Pawluczuk Urszula Anna, *Osiemnastowieczne Wilno. Miasto wielu religii i narodów*, Białystok 2015.

Pawluczuk Urszula, *Wilno w okresie Soboru 1514 roku*, [in:] *Synody Cerkwi prawosławnej w I Rzeczypospolitej*, eds. U. Pawluczuk i M. Kuczyńskiej, „Latopisy Akademii Supraskiej”, vol. 5, Białystok 2014, pp. 83-102.

Pawluczuk Urszula, *Drukarnia barci Mamoniczów w Wilnie*, [in :] *Берасцейскія кнігазборы. Брэсцкая Біблія – унікальныпомнік культуры XVI стагоддзя: да 450-годдзя выдання*, рэд. М. В. Нікалаева, Брэст 2014, с. 213-219.

Schramm Gottfried, *Protestantismus und städtische Gesellschaft in Wilna (16.-17. Jahrhundert)*, „Jahrbücher für Geschichte Osteuropas” 17, 1969, pp. 187-214.

Śliwa Tadeusz, *Kościół prawosławny w państwie litewskim w XIII-XIV w.*, [in:] *Chrzest Litwy, Geneza, przebieg, konsekwencje*, ed. M. T. Zahajkiewicz, Lublin 1990, pp. 15-32.

Wasilewski Tadeusz, *Prawosławne imiona Jagiełły i Witolda*, „Analecta Cracoviensia”, vol. XIX, 1987, pp. 107-115.

Голубинский Евгений Евсигнеевич, *История канонизации святых в Русской Церкви*, Сергиев Посад 1894.

Грушевський Михайло, *Історія України-Руси*, t. VI, Київ-Львів, 1907.

Зилитинкевич Ивавн, *Учреждение виленского Свято-Троицкого православного братства*, Вильна 1883.

Крыловский Амвросий Семенович, *Львовское Ставропигиальное братство: опыт церковно-исторического исследования*, Киев 1904.

Лукашова Светлана Стани, *Миряне и Церковь: религиозные братства киевской митрополии в конце XVI в.*, Москва 2006.

Рогов Алекса́ндр Ива́нович, *Литературные связи Белоруссии с балканскими странами в XV-XVI вв.*, Москва 1978.

Сцепуро Дымитр, *Виленское Сьято-Духовское братство в XVII и XVIII столетиях*, Киев 1899.

Ὁ νεομάρτυς Ἀντώνιος ὁ Καρεώτης, [σε:] Αντώνιος Αιμίλιος Ταχιάος, *Άγνωστη Αθλώνιτες νεομάρτυρες, Αγιορειτική βιβλιοθήκη*, Άγιον Όρος 2006.

ДЕНИС РУСНАК

Базильские монастыры на территории бывшего Великого княжества Литовского в XIX веке

Słowa kluczowe: Zakon Bazylianów, Kościół unicki, Wielkie Księstwo Litewskie
Keywords: Basilian Order, Uniate Church, The Grand Duchy of Lithuania

Streszczenie

Monastery bazyliańskie na terenie byłego Wielkiego Księstwa Litewskiego w XIX wieku

Zakon Bazylianów wywierał potężny wpływ na oblicze Kościoła unickiego w ciągu całego okresu swojego istnienia na ziemiach Wielkiego Księstwa Litewskiego. Zakon kontrolował szkolnictwo duchowne i publiczne, miejsca pątnicze, posiadał cudowne obrazy i nadzorował działalność wydawniczą. Zakon kształtował świadomość religijną, pobożność, oblicze kulturalne społeczności unickiej. Jednocześnie zakon nie został autentycznym spadkobiercą tradycji duchowej i monastycznej wschodniego chrześcijaństwa, nie był czynnikiem kulturotwórczym dla Kościoła unickiego. Podstawową sprzecznością wewnętrzną zakonu Bazylianów była konieczność istnienia w zewnętrznej tradycji wschodniej, którą konsekwentnie zakon wypełniał łacińską treścią, co doprowadziło do drastycznej latynizacji tradycji unickiej i spowodowało upadek tej ostatniej, co oznaczało również upadek zakonu bazylianów prowincji litewskiej w XIX wieku w okresie reform kościelnych Józefa Siemaszko.

Abstract

Basilian monastery in the former Grand Duchy of Lithuania in the 19th century

The Basilian Order exerted a powerful influence on the image of the Uniate Church during its entire existence in the lands of the Grand Duchy of Lithuania. The Order controlled the spiritual and public education, pilgrim places, owned wonderful paintings and supervised the publishing activity. The Order shaped religious awareness, piety, the cultural face of the Uniate community. At the same time, the Order did not become an authentic heir to the spiritual and monastic traditions of Eastern Christianity, it was not a culture-creating factor for the Uniate Church. The basic internal contradiction of the Basilian order was the necessity of existence in the Eastern external tradition, which the Order consistently filled with Latin content. That led to a drastic Latinization of the Uniate tradition and resulted in the fall of the latter, which also marked the collapse of the Lithuanian provincial monastery in the nineteenth century during the church reforms of Józef Siemaszko.

Базилианский орден достаточно длительное время оказывал значительное влияние на обличие униатской Церкви на землях современной Литвы, Белорусии и Восточной Польши, однако не оставил значительных следов в восточнохристианской церковной культуре и традиции.

После заключения Брестской церковной унии в 1596 г. Православное общество в Речипосполитой разделилось. Унию с Римом отвергли два архиерея: епископ перемышльский Михаил (Копыстенский) и епископ львовский Гедеон (Балабан). Белое духовенство преимущественно заняло сторону своих епархиальных епископов, однако и тут были разделения[1]. Против унии выступило русское мещанство, в особенности православные церковные братства, сельское же население не имело определённой позиции относительно унии, проявляя религиозную индифферентность. Решительную антиуниатскую позицию заняло монашество. Православные монастыри, вместе с церковными братствами стали фундаментом защиты православной Церкви и её традиции от агресивного влияния создающейся в отрыве от православия традиции униатской.

В связи с сопротивлением в отношении к унии с Римом православных монастырей перед епископами-униатами возникла необходимость создания собственного монашества так как в Восточной Церкви сан епископа может принять исключительно монах в духовном сане. Монастыри были не только центрами духовной и интеллектуальной жизни, но и приготавливали к служению будущих архиереев. Создание собственного, приязненного унии, монашества, было обязательным условием реализации брестских соглашений. Главным вдохновителем создания Базилианского ордена был предстоятель униатской Церкви Ипатий Потей. Королевский декрет от 20 февраля 1609 г. передавал виленский православный Свято-Троицкий монастырь униатам. В этом монастыре Ипатий Потей открыл униатскую коллегию и резиденцию новосозданного Базилианского ордена. Первым настоятелем монастыря стал архимандрит Иосиф Веламин Рутский, сын московского воеводы Вельяминова, который выехал из Москвы в 1568 г. и принял католичество. После учёбы в Риме Веламин Рутский принял униатский обряд[2]. Виленский Свято-Троицкий монастырь стал главной резиденцией Базилианского ордена, настоятель же монастыря в сане архимандрита, Веламин Рутский, стал первым главой ордена со званием генерала. Орден был выделен из канонической юрисдикции униатской иерархии и непосредственно подчинён прокурору в Риме. Веламин Рутский приложил множество усилий для материального обеспечения ордена. В 1617 г. Уже будучи предстоятелем униатской Церкви в сане митрополита, Веламин Рутский созвал конгрегацию ордена, на которой был принят устав Базилианского ордена в униатской Церкви. Согласно с этим уставом митрополит униатской Церкви не мог назначить своего преемника или викарного епископа в свою епархию без согласия Базилианского ордена. Одновременно главной задачей ордена было определено развитие образования и просвещения как в среде верующих, так и в среде самих монашествующих. Были определены стипендии в католических семинариях Вильны, Вены, Праги и Рима. Внутренний устав определял цели Базилианского ордена в «сохранении католической веры среди одних

[1] A. Mironowicz, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001, с. 65.
[2] А. В. Карташев, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2, Москва 2000, с. 378.

и распространении этой веры среди иных... соединении русского народа с Церковью Римской»[3]. Одной из важнейших задач униатского монашества было обеспечение униатской иерархии «образованными, трудолюбивыми, честными и преданными унии» епископами[4]. Базилиане определили для себя основные направления деятельности в миссионерской работе, распространении и закреплении унии в среде русского населения, в церковном образовании, в руководстве над приходскими, публичными и духовными школами, а также в приготовлении новых иерархов униатской Церкви. Таким образом Базилиане не только контролировали всю внутреннюю и внешнюю жизнь униатской Церкви, но и стали основой её существования и главной силой определяющей пути её развития. Большое значение в управлении Базилианским орденом принадлежало конгрегациям, или капитулам, в которых участвовали представители иерархии униатской Церкви, представители отдельных монастырей, магистры новициата, профессоры базилианских школ[5]. Во время генеральных конгрегаций выбирали протоархимандрита ордена, рассматривались наиболее важные вопросы монашеской жизни. Решения конгегаций имели силу закона для ордена и могли быть аннулированы только постановлением новой конгрегации, либо решением папы римского. В 1635 г. Базилианский орден получил привилей от короля Владислава IV, который определял выбор новых епископов униатской Церкви исключительно из среды монахов ордена. В 1720 г. Замойский Собор подчинил все монастыри униатской Церкви Базилианскому ордену. Тогда же были созданы две отдельные конгрегации ордена: польская и литовская. Это привело к разделению Базилианского ордена в Речипосполитой на две провинции управляемые собственным провинциалом и капитулами, но подчиняющимися одному генералу в сане протоархимандрита. В 1744 г. Папа римский Бенедикт XIV подтвердил это разделение ордена в Речипосполитой буллой *Inter plures*. Таким образом Базилианский орден был разделён на две провинции: посвящённая Покрову Пресвятой Богородицы в Польше и посвящённая Святой Троице в Литве.

В самом начале существования Базилианского ордена, когда православное монашество заняло твёрдую антиуниатскую позицию, оказалось неизбежным привлечение в орден католических монахов, в связи с отсутствием в униатской Церкви достаточного числа образованных иноков. Эта тенденция сохранилась до самого конца существования Базилианского ордена на землях бывшего Великого Княжества Литовского в первой половине XIX в. В 1828 г. в 37 литовских базилианских монастырях было только два настоятеля из среды униатской Церкви, остальные были латинянами[6].

Необходимо поставить несколько важных вопросов относительно Базилианского ордена: произошла ли в деятельности ордена встреча двух самодостаточных традиций Восточного и Западного христианства? Имела ли эта встреча творческий характер? Какие исторические последствия оставила деятель-

[3] Прот. В. Новинский, *Очерк Истории Православия в Литве*, Vilnius 2005 г., с. 149-150.
[4] Тамже, с. 150.
[5] Петров Н. И., *Очерк Истории Базилианского ордена в бывшей Польше*, [в:] *Труды Киевской Духовной Академии,* 1870-1871 гг.; Бобровский П. О, *Русская Греко-Униатская Церковь в царствование Александра I*, Санкт-Петербург 1890.
[6] *Записки Иосифа, Митрополита Литовскаго, изданные Императорскою Академею Наук, по завещанию автора*, т. I, Санкт-Петербург 1883, с. 598.

ность Базилиан на русских землях бывшего Великого Княжества Литовского? В начале XIX в. Базилианский орден не только контролировал всю внутреннюю жизнь униатской Церкви, но и определял культурный характер той части русского населения Литвы, Белоруссии и Восточной Польши, которая оставалась в унии с Римом, сильно укоренённой в это время в религиозном облике региона. Что было причиной так стремительного и быстрого исчезновения Базилианского ордена в первой половине XIX в. в ходе церковной реформы епископа Иосифа Семашко, который в 1833 г. возглавил литовскую епархию?

Одной из главных особенностей Базилианского ордена, сближавшая униатскую Церковь с традицией восточного христианства, было растпространнённое почитание Пресвятой Богородицы, характерное в этом регионе для православной традиции. В начале XIX в. в базилианских монастырях находилось несколько широко почитаемых и известных православному населению чудотворных икон Богородицы, история которых относилась к XV-XVI вв. Одна из таких икон находилась в виленском Свято-Троицком монастыре и была помещена в боковом алтаре с левой стороны от главного алтаря. Написанная на дереве икона была украшена серебрянной ризой. Над головой Пресвятой Богородицы были представлены два ангела, поддерживавшие корону из «золотого дрота с люстерками аугсбургской работы»[7]. Другая золотая корона венчала Хритса. В начале XIX в. на этой иконе находилось: «до 100 камней разного вида, размера и цвета»[8], украшающих ризу Богородицы. История иконы уходила в XV в. и была связана с личностью Софии Палеолог, племянницы последнего императора Византии. София Палеолог привезла икону Пресвятой Богородицы в Москву в 1472 г. когда был заключён её брак с московским князем Иваном III. В 1495 г. Икона была привезена в Литву княгиней Еленой, дочерью Ивана III, ставшей супругой литовского князя и польского короля Александра Ягеллончика. После смерти Елены икона была передана Успенскому православному кафедральному собору Вильны. После заключения брестской церковной унии икона была передана виленским базилианам и помещена в главной церкви Свято-Троицкого монастыря. Виленская икона Пресвятой Богородицы была так широко известна в среде православных и униатов в Литве, что во время оккупации Вильны русскими войсками в 1655 г. воевода Михаил Шаховский предпринял попытку найти образ. Попытка, однако, не завершилась успехом. Икона уцелела во время большого пожара в 1706 г., который уничтожил значительную часть внутреннего убранства церкви СвятойТроицы[9]. Обладание этой иконой имело огромное значение для базилианского ордена, так как наиболее древняя из виленских икон, чудотворная икона Пресвятой Богородицы почитаемая православными и униатами, нраходилась в церкви, которая была построена на месте смерти трёх виленских мучеников, святых восточной Церкви и небесных

[7] Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (Литовский Государственный Исторический Архив, далее: ЛГИА), ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 81.
[8] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 81.
[9] После воссоединения униатской Церкви с православием в 1839 г. икона находилась в уже православной церкви Свято-Троицы. Во время I мировой войны икона вместе с мощами святых виленских мучеников была эвакуирована в Донской монастырь в Москве. Во время русской революции икона пропала.

покровителей Великого Княжества Литовского, признанных таковыми для униатской Церкви Римом[10].

Другая чудотворная икона Пресвятой Богородицы находилась в супрасльском монастыре. Эта икона была копией иконы Одигитрии смоленской. Образ передал супрасльскому благовещенскому монастырю в 1503 г. Иосиф Солтан, будущий киевский митрополит. Первоначально икона была помещена в иконостасе благовещенской церкви. В XVII в. Был сооружён новый иконостас и икона была перемещена в боковой резной алтарь на левой колонне церкви[11].

Почитание иконы Пресвятой Богородицы, находящейся в жировицком монастыре было тесно связано с её чудесным явлением в 1470 г. и вторым явлением после пожара, который уничтожил церковь в середине XVI в. Чудотворная икона была помещена по правой стороне иконостаса. Образ был увенчан золотой короной, украшенной драгоценными камнями и жемчужинами. Икона представляла собой резьбу на яспísе в размерах 43/56 мм. Недалеко от церкви и монастырского сада находилась часовня, в которой хранился камень, на котором икона явилась вторично, сразу же после пожара. Жировицкий монастырь был таким образом не только местом пребывания чудотворной иконы Пресвятой Богородицы, но и местом её чудесного явления, местом особого действия Божией благодати в отношении к местному населению. Это место было очень важно для базилианского ордена и в начале XIX в. жировицкий монастырь был одним из наиболее развитых и обеспеченных в литовской провинции.

Вышеперечисленные иконы находились в православных монастырях и церквах задолго перед подписанием брестской унии и издавна были почитаемы как чудотворные. Вызывает особый интерес чудотворная икона Пресвятой Богородицы, которая находилась в боруньском базилианском монастыре. В 1712 г. В супрасльском монастыре была напечатана книга митрополита Кишки о чудесных исцелениях имевших место перед чудотворной иконой Богородицы в Боруне. Этот образ появился в базилианской среде. В 1692 г. икона была собственностью Миколая Пешлака, который построил небольшую деревянную

[10] Виленские базилиане, так же как и другие базилианские монастыри Литовского Княжества, не имели ни алтаря, ни часовни в честь святых виленских мучеников Антония, Иоанна и Евстафия. Не взирая на это униаты и католики признавали виленских мучеников святыми. В 1650 г. литовский иезуит Альберт Виюк-Коялович дописал виленских мучеников к списку святых греческого обряда – небесных покровителей Великого Княжества Литовского. Известно католическое житие мучеников помещённое в Acta Sanctorium XVII века, в основе которого была восточнославянская редакция жития этих святых. В 1771 г. в Вильне было выдано: *Menologium Bazyliańskie, to iest żywoty świętych Pańskich oboiey płci z zakonu Ś. Bazylego na miesiące rozłożone, zebrane i napisane* (*Менологиум Базилианкое, то есть жития святых Господних обоего пола из ордена Св. Василия на месяцы разложенные, собранные и написанные*) авторства Игнатия Кульчинского, базилианского монаха, которое содержало житие виленских мучеников. Также известна драма *Sacra fames* (1732 г.) верояно авторства иезуита Яна Иосифа Оброньпальского (Darius Baronas, *Trys Vilniaus Kankiniai: gyvianimas ir istorija*, Vilnius 2000).

[11] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 411. Икона не сохранилась до наших дней. В 1915 г. икона была вывезена в Россию и пропала во время революции. В настоящее время в супрасльском монастыре в церкви св. Иоанна Богослова находится копия супрасльской иконы Богородицы, которая была написана в XIX в. к 400-летнему юбилею благовещенской обители.

часовню, где и поместил образ. Позднее в этом месте была построена каменная часовня. Местное население признало икону чудотворной и часовня, в которой она находилась стала местом многочисленных паломничеств. Митрополит Киприан Жоховский проверил аутентичность засвидетельствованных перед иконой исцелений и выслал из Вильны двух монахов для духовной опеки над паломниками. В 1697 г. Миколай Пешлак передал базилианам свои владения в Боруне, которые стали основой возникновения в этом месте монастыря[12]. Икона находилась в каменной церкви Покрова Пресвятой Богородицы в левом боковом алтаре. Образ был украшен серебрянной ризой: «в серебрянных позолоченных рамках. Короны на головах Иисуса и Его Матери обе золотые. В короне Пресвятой Девы Марии два серебрянные ангелы»[13].

Особое почитание Пресвятой Богородицы был очень важной чертой набожности в традиции восточного христианства в Литовском Княжестве. Чудотворные иконы, находившиеся в базилианских монастырях были почитаемы также православным населением и были частью православной культуры ещё до подписания брестской унии. Чудотворные иконы были, в определённом смысле, элементом религиозного и культурного самосознания православного населения Литовского Княжества. Обладание этими иконами и одновременно внесение в них элементов западной культуры (серебрянные ризы, короны, золотые украшения) предоставляло базилианам большие возможности в формировании новой униатской традиции в культуре восточного христианства и оказании культурного влияния на местное православное население. В большинстве базилианских монастырей находились боковые алтари или часовни посвящённые Пресвятой Деве Марии, украшенные иконами Богородицы в серебрянных ризах, увенчаными серебрянными или золотыми коронами. Часто эти образы ориентировались на греческих иконах Одигитрии (Οδηγήτρια – указывающая путь) – Богородица держащая на левой руке Христа и указывающая на Него правой рукой, указывая тем самым на путь к спасению. Это один из наиболее древних типов иконогрифии Пресвятой Богородицы, широко распространённый на Руси и русских землях Речипосполитой.

В определённом смысле символом униатской Церкви был блаженный Иосафат Кунцевич, полоцкий архиепископ, который погиб от рук жителей Витебска в 1623 г. Архиепископ Иосафат был горячим сторонником унии с Римом и активно преследовал её противников на подчинённых себе территориях. В 1604 г. Иосафат вступил в базилианский орден в Свято-Троицком монастыре в Вильне. Он был символом не только унии, но и самого базилианского ордена. В 1643 г. Полоцкий архиепископ был признан блаженным папой римским Урбаном VII[14]. Базилиане прилагали немалые усилия к распространению культа Иосафата Кунцевича как мученика. В монастыре Святой Троицы в Вильне находился алтарь бл. Иосафата, в котором находился его образ. Образ бл. Иосафата был богато украшен:

[12] Боруньская икона Пресвятой Девы Марии не сохранился до наших дней. С 1926 г. Икона находилась в католической церкви в Боруне. В 1927 г. икона была отреставрирована. В каталогах виленской католической епархии от 1935 г. икона названа чудотворной. Судьба иконы после 1939 г. неизвестна, правдоподобно пропала во время второй мировой войны.

[13] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 59-74.

[14] В 1867 г. архиепископ полоцкий бл. Иосафат Кунцевич был канонизирован папой римским Пием IX в лике святых.

«серебрянная риза с позолоченными цветами. Лучи около головы, митра, два ангелы по боках, мученический лавровый венец и сама куриатура пасторала серебрянные»[15]. На этом образе был подвешен большой серебрянный мощевик (реликвиаж). Алтари бл. Иосафата, украшенные его образами находились в большинстве базилианских монастырей, в том числе в бытенском (в котором находился образ бл. Иосафата написанный на полотне в позолоченной раме и серебрянный мощевик), гродненском, кобрынском аббатстве и в резиденции базилианского супрасльского монастыря в Дрогичине. В базилианских церквях совершались богослужения посвящённые бл. Иосафату. Культ бл. Иосафата был причиной того, что базилианский орден стал символом униатской традиции и символом верности и жертвенности во имя церковного единства под юрисдикцией Рима.

Наряду с культом бл. Иосафата Кунцевича особое почитание базилиане оказывали св. Василию Великому. Правила монашеской жизни св. Василия стали основой внутреннего устава базилианского ордена. Св. Василия Великого признавали небесным покровителем базилианского монашества и его культ был не менее важен, нежели культ бл. Иосафата Кунцевича. Боковые алтари, посвящённые св. Василию Великому были также главной чертой базилианских церквей. Иконы св. Василия Великого не всегда были богато украшены. Как например, в виленском Свято-Троицком монастыре, но мощи св. Василия были почитаемы также старательно, как и мощи бл. Иосафата. В бытенском монастыре частицы мощей св. Василия Великого были помещены в серебрянном мощевике рядом с мощами св. Онуфрия и бл. Иосафата. В дрогичинской резиденции супрасльских базилианов боковые алтари св. Василия Великого и бл. Иосафата находились напротив друг друга.

Кроме вышеперечисленных святых базилианский орден особенно почитал св. Николая и св. Онуфрия. Алтари посвящённые этим святым находились во множестве базилианских монастырей. В начале XIX в. при березвецком монастыре даже действовало церковное братство св. Онуфрия Отшельника, введённое в монастырскую церковь в 1774 г. указом папы римского Климента XIV. Братство обладало собственным алтарём и образом св. Онуфрия украшенным короной. Братству принадлежала также хоругвь для процессии и хоругвь для богослужения под открытым небом[16], а также небольшой переносной алтарь с двумя небольшими образами написанными на полотне. Братство не обладало средствами со стороны фундаторов и было вынуждено собственными силами содержать алтарь.

Почитание св. Николая и св. Онуфрия Отшельника было очень распространено в православной традиции русских земель Речипосполтитой. Согласно свидетельству стороннего наблюдателя второй половины XVI в. почитание св. Николая на Руси было подобно почитанию Пресвятой Богородицы: «Nikolaum sanctum... praecipue venerantur, eumque Divino fere cultu prosequuntur»[17]. Несомненно поддержание традиции почитания св. Николая и св. Онуфрия в базилианских монастырях сближало орден с православным населением и усиливало влияние на религиозность униатов. Почитание этих святых, равно как и почитание чудотворных икон Пресвятой Богородицы, было тесно связано с религиозным и культурным самосознанием православного населения. Принятие базилианским

[15] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 75-112.
[16] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 137-145.
[17] B. A. Uspieński, *Kult Św. Mikołaja na Rusi*, Lublin 1985, c. 19.

орденом этих черт религиозности православного населения обеспечил униатам возможность оказывать влияние на самосознание местного населения.

В деятельности базилианского ордена большое значение имел внутренний вид монастырских церквей. Многие из них выполняли функции приходских храмов, некоторые обладали чудотворными иконами, мощами святых, либо были образовательными центрами, в которых действовали публичные школы. Базилианские монастыри находились в центре церковной жизни и их храмы служили определённым примером для приходских униатских церквей, а так же определяли вектор развития униатской храмовой традиции. Важнейшей чертой базилианских церквей было наличие иконостасов, которые постепенно утрачивали приходские храмы. В начале XIX в. в униатской Церкви практически только храмы базилианских монастырей обладали иконостасами. Иконостасы чаще всего были резные деревянные, либо каменные, иногда металлические покрытые серебром или позолотой, различного размера и формы. Один из наиболее представительных иконостасов находился в супрасльском благовещенском монастыре. Это был иконостас в стиле барокко выполненый в XVII в., резной работы, позолоченный. В нижнем ряду находились четыре образа написанные на полотне: Христа Спасителя, Богородицы, Иоанна богослова и Благовещения. Во втором ряду были образы четырёх апостолов, Обрезания Господня и Рождества Христова. Над царскими вратами находился образ Деисус написанный на полотне (Образ Христа в центре, с двух сторон: Богородицы и Иоанна Крестителя) на котором Христос был представлен: «в королевском маестате восседающий». В третьем ряду находился образ Покрова, или Заступления Пресвятой Девы Марии (Σκέπη), две боковые иконы представляли медного змия «Моисеем на пустыне поставленного»[18] и лествицу Иакова. В центре иконостаса над царскими вратами находился образ Бога Отца написанный на полотне и резное представление лика Христа. Иконостас в березвецком монастыре был выполнен из металла и позолочен. В гродненском и виленском монастырях иконостасы были выполнены из дерева, покрыты серебром и позолотой. Иконостас храма виленского Свято-Троицкого монастыря имел форму полукруга и опирался на две колонны. Представительный иконостас в форме двух каменных колоссов «аж под склепение вынесенных: мрамором, живописью, позолотой украшенных, между которыми есть место для Царских Врат[19] находился в боруньском монастыре. На левом «колоссе» находился боковой каменный алтарь с чудотворной иконой Пресвятой Девы Марии.

Иконостасы в базилианских храмах занимали такое же место, что и в православных церквях и находились перед главным алтарём. Боковые алтари не имели иконостасов и не отличались от латинских боковых алтарей. Принимая восточный обряд в богослужении, как и присущий православной Церкви культ чудотворных икон Пресвятой Богородицы, базилиане привносили в храмы своих монастырей и черты сугубо латинской традиции. В базилианских храмах находилось от нескольких до более десятка боковых алтарей, лавки, конфессионалы и кафедры. В наличии были также органы[20] и присущие для латинского богослужения сосуды

[18] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 411-413.

[19] ЛГИА, ф. 634, д. 58, оп. 1, л. 59-74.

[20] Провинциал базилианского ордена Иосафат Жарский считал, что органы, равно как и другие латинские традиции не нужны униатской Церкви и со временем должны быть

и монстанции. В виленском монастыре совершались даже совместные богослужения с католиками. В этих случаях использовались две серебрянные евхаристические чаши. В базилианских монастырях кроме богослужебных книг необходимых для восточного богослужения находились также римские служебники (миссалы) и книги с богослужением для праздника Божиего Тела. В жировицком монастыре находилась наиболее представительная золотая монстранция выполненая: «в форме груши в круге виноградной лозы, колосьев пшеницы и зелёным листом украшенная – на железном пруте установленная в чаше – над этой монстранцией корона, которая установлена на пруте и обвита шнурком жемчужин [...] Над короной установлен крестик с драгоценными камнями, по короной золотой агнец украшенный одним брилиантом и двумя рубинами. Под агнцем находится иная, меньшая корона […] под ней Мелхиседек (основание монстранции) украшенный драгоценными камнями [...] Лучи этой монстранции украшены жемчугом и драгоценными камнями»[21]. Подобным образом были украшены литургические сосуды и монстранции во всех базилианских монастырях. Богослужебные Евангелия, которые согласно с традицией Восточной Церкви находились на престолах, чаще всего были оправлены в серебрянные оклады с представлением четырёх евангелистов на красном бархате. Евангелия, как и все богослужебные книги были на славянском языке. В боруньском монастыре Евангелие было оправлено в представительный серебрянный оклад с позолотой. С одной стороны был представлен образ распятия Христа: «с двух сторон Богородица и св. Иоанн богослов, вверху образ Бога Отца и Святого Духа, на углах Евангелия образы четырёх евангелистов. С другой стороны в углах четыре ангела, на середине Пресвятая Дева Мария, над Которой два ангела держали корону»[22]. Евангелия бытенского монастыря были напечатаны во Львове. Другие богослужебные книги были напечатаны в Супрасле, Львове, Вильне (служебники, из которых 2 латинские), Москве (Апостол), Почаеве (Минея, Псалтирь) и Киеве (Часослов). Все Евангелия и другие богослужебные книги, кроме латинских мессалов и служебников, были печатаны на славянском языке. Для обеспечения своих храмов в богослужебные книги базилиане использовали свои типографии и типографии православные, как в случае с бытенским Апостолом московского издания. Однако латинское влияние определяло не только внутренний вид храмов, но и способ совершения богослужений. Повсеместно практиковалось совершение тихих месс не только за жертвователей и фундаторов отдельных монастырей, но и в праздничные и воскресные дни, когда тихая месса была совершаема во время пения часов перед главной мессой. Тихая месса в такие дни часто была совершаема перед алтарём Пресвятой Богородицы. Накануне праздников совершалось всенощное бдение согласно восточному правилу. День в базилианских монастырях начимнался с латинской практики медитации в 4 или 4:30 утра.

убраны. Заботясь, подобно как Иосиф Семашко, о чистоте восточной традиции в униатской Церкви Иосафат Жарский был, всё же, горячим сторонником унии с Римом, что отличало его от преемника митрополита Иосафата Булгака, Иосифа Семашко, стремящагося к воссоединению с Православной Церковью.

[21] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 387-400.

[22] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 59-74.

* * *

В начале XIX в. базилианский орден обладал вполне развитой организационной структурой. Монастыри размещались в губернских и уездных городах, в местах, связанных с историческим присутствием восточного христианства в Речипосполитой, таких как Супрасль, Дрогичин, некоторое время также в Троках. Каждый насельник монастыря выполнял определённую функцию. Чаще всего в монастырях был настоятель, викарий, исповедник, проповедник и прокурор. Если при монастыре был действующий приход, один из монахов выполнял функцию пароха, настоятеля прихода. В случае нахождения под опекой монастыря публичной школы, один из монахов принимал должность префекта школы, ещё несколько монахов были преподавателями. В больших монастырях были архивариусы, хормейстеры, магистры новициата. В большинстве монастырей было от нескольких до более десятка послушников. Виленские базилиане выполняли функции рекотра Алумната (например Никифор Ненич, исповедник виленского монастыря)[23], секретаря провинции и генерального консистора. В монастырях проживало от нескольких до несколько десятков монахов и послушников. Большинство монастырей не были многочисленными Многочисленными были монастыри, находящиеся в больших городах и заангажированные в публичной жизни как, например в Вильне, Жировицах, Бытени, Березвече и иных. Чаще всего это была просветительская деятельность. Большие монастыри содержали публичные уездные школы и ангажировались в высшее образование, как например виленские базилиане, среди которых в начале XIX в. было три профессора Виленского Университета: профессоры богословия Августин Томашевски и Дамиан Корза и профессор астрономии Цезарь Канненский[24]. В жировицким и тороканским монастырях функционировали школы для новициата. Базилианский орден в течение 200 лет своего существования последовательно проводил просветительскую деятельность, к которой был призван сразу же после подписания брестской унии. Образование для местного населения и для самих монахов по-прежднему оставалось одной из важнейших черт деятельности ордена. В просветительскую деятельность были заангажированы даже небольшие монастыри, которые открывали приходские или начальные элементарные школы. Учебная программа в публичных школах подчиняющихся базилианским монастырям соответствовала государственным требованиям определённым во второй половине XVIII в. и в начале XIX в. Комиссией Народной Эдукации и Виленским Университетом. Базилианские публичные школы были светскими учебными заведениями и были приписываемы к местным гимназиям. В этих школах преподавались лекции рисунка, нравственности, красноречия, грамматики, истории, физики, арифметики, алгебры, тригонометрии, географии России. Кроме того программа обучения включала катехизис, священную историю и цитаты латинских авторов. Преподавались польский и русский языки. Учёба охватывала 4-6 классов. В отдельных базилианских школах училось от нескольких десятков до двухсот учеников. Публичная школа при березвецком монастыре насчитывала в начале XIX в. 142 учеников. Учёба в этой школе продолжалась 4 года. Преподавались науки гуманистические, точные, природо-

[23] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 75-112.
[24] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, lл. 75-112.

знавство и, даже, политическое право в 4 классе. Кроме того преподавались польский, русский и латинский языки, изучались труды латинских авторов[25]. Ввиду того, что в случае березвецкого монастыря ближайшие латинские школы были достаточно далеко от города, базилианская школа была открыта также и для учеников римской католической веры. Учителями в базилианских школах были сами монахи. Надо заметить, что просветительская деятельность базилиан встречала противодействие со стороны Комиссии Народной Эдукации, которая старалась затормаживать развитие униатского образования. После ликвидации ордена иезуитов, базилиане ещё в 1774 г. выразили готовность принять поезуитские школы, однако это предложение было отвергнуто[26].

В целях обеспечения базилианских школ квалифицированными преподавателями в бытенском монастыре действовала учительская семинария, в которой молодых монахов приготавливали к служению в качестве школьных преподавателей в других монастырях. Учительская семинария имела один класс, в котором молодых монахов обучали красноречию, поэзии, русскому, латинскому и французскому языкам, а также арифметики, геометрии и алгебры. Программа учительской семинарии соответствовала требованиям приготовления учителей для средних публичных школ. Одновременно в семинарии обучалось до 20 человек. Базилиане также содержали школы для обучения молодых монахов ордена и кандидатов в монашеский постриг. В начале XIX в. такие школы функционировали в жировицком и тороканском монастырях. В жировицком монастыре обучение в школе монашеской философии продолжалась 3 года. Тороканский монастырь содержал школу для кандидатов в монашеский постриг, которые уже получили высшее образование. Кроме богословских наук в этой школе преподавалась история Ветхого и Нового Заветов, нравственная наука, всеобщая история древних народов, география, латинский язык с основами писания стихов на польском и латинском языках, математические науки и русский язык[27]. Учёба продолжалась как минимум три года. В занятиях участвовали до 20 кандидатов на монашеский постриг, высылаемых из разных базилианских монастырей Литвы и Белоруссии[28]. Учеником философии в жировицком монастыре был также молодой монах Иосафат Жарский, будущий провинциал базилианского ордена, униатский епископ, викарий литовской епархии[29]. Виленский Свято-Троицкий монастырь содержал для кандидатов в монашеский постриг школу богословия и философии.

---

[25] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 137-145.

[26] I. Matus, *Szkolnictwo cerkiewne-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884-1914 na tle sytuacji oświatowej w diecezji grodzieńskiej*, Białystok 2006, c. 16-17.

[27] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 176-180.

[28] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 176-180.

[29] Провинциал базилианского ордена архимандрит Иосафат Жарский был рукоположен в епископский сан митрополитом униатской Церкви Иосафатом Булгаком, литовским епископом Иосифом Семашко и латинским епископом Павловским. Вместе с ним были рукоположены в сан епископа председатель белорусской униатской духовной консистории Антоний Зубко и ректор литовской духовной семинарии при жировицком монастыре Василий Лужинский. Последний стал викарием литовской епархии. Все рукоположенные епископы ранее подписали заявления, согласно котором все обязывались в любой момент принять православие. Иосафат Жарский, однако был верен унии с Римом и считался противником деятельности Иосифа Семашко, который стремился к окончательному воссоединению униатской Церкви с православием.

При этих школах не было конвикта для светских учеников. Базилиане оказывали также поддержку малоимущим ученикам, обучающимся в публичных школах. Виленский монастырь имел на полном обеспечении более десятка молодых людей аристократического происхождения, не обладающих достаточными средствами для жизни, обеспечивая им также обучение[30]. Жировицкий монастырь обеспечивал; «дети бедной шляхты в школах публичных учащихся, в продовольствие, проживание и отопление»[31].

Небольшие базилианские монастыри также ангажировались в просветительскую деятельность открывая приходские и элементарные школы, доступные для всех сословий. Часто монастыри, не обладающие фундушами на содержание школы, открывали её за собственный счёт. В таких школах преподавались элементарные знания: чтение, письмо на польском и русском языках, а таже основы катехизиса. В таких школах училось по несколько детей из прихода. Учителем чаще всего был парох или один из монахов. Такие школы действовали в супрасльским, антопольском, хелоновском и кобрынском монастырях. Последний не имел фундуши на содержание школы, но в 1817 г. за собственный счёт открыл приходскую школу, доступнуюю для всех детей, независимо от происхождения и социального статуса родителей. Это была элементарная школа, которая была под присмотром одного из монахов и светского директора благородного происхождения[32]. В этой школе дети обучались русскому и польскому языкам, а также катехизису. Чаще всего на занятия в таких школах приходило несколько детей, но на занятия катехизиса и молитв приходило несколько десятков человек. Некоторые малые монастыри, как например глушнянский, в котором пребывало только три монаха, не содержали ни школы, ни прихода, но это были исключения ввиду полного отсутствия учеников.

Система образования литовских базилианов мало чем отличалось от образования иезуитов, чей орден был ликвидирован во второй половине XVIII в. Одним из немногих отличий было обучение в базилианских школах славянскому языку, который оставался литургическим языком восточного обряда. Надо заметить, что оба ордена доминировали в области школьного просвещения в Литве и Белоруссии. Иезуиты контролировали католическое образование, создав развитую сеть школ, базилиане в то же время, во второй половине XVIII в. подчинили себе русское образование. Образовательная деятельность базилианского ордена была настолько сильна в униатской Церкви, что монастыри содержащие большие школы избежали ликвидации в 1828 г., которая была частью церковной реформы Иосифа Семашко. Касалось это в том числе подубенского монастыря виленской епархии. В том же году при монастырях жировицким[33]

[30] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 75-112.
[31] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 387-400.
[32] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 310-320.
[33] Духовная Семинария в Жировицах стала главным духовным учебным заведением будущей литовской епархии, преемницей которой стала в 1845 г. виленская православная духовная семинария. Духовная семинария в Жировицах была открыта в 1828 г. в присутствии гродненского губернатора, предводителя поместного дворянства Слонимского уезда, официала литовской духовной консистории Тупальского и провинциала базилианского ордена литовской провинции Иосафата Жарского. Языками преподавания первоначально были польский и латинский. Священное Писание преподавалось на латинском языке с использованием славянской Библии, догматическое и нравственное богословие также

(брестская епархия) и березвецком (в 1828 г. – виленская епархия) были открыты духовные семинарии восточного обряда. Это было свидетельством большого значения базилианского ордена в образовательной деятельности униатской Церкви. В среде базилианов были квалифицированные учители, опыт и развитая сеть школ. Кроме того у ордена была возможность приготовления новых преподавателей. Иосиф Семашко должен был это учитывать, с одной стороны ограничивая влияние базилианского ордена в униатской Церкви, с другой стороны – используя возможности и компетенции монастырей при создании независимого духовного образования в униатской Церкви в конце 20-х гг. XIX в. Так, согласно с распоряжением императора от 9 октября 1827 г. В каждой епархии униатской Церкви были открыты дополнительно несколько духовных училищ в том числе при кобрынском, супрасльском, лаврышевском, лесинском и суховском монастырях брестской епархии и борунском, ляденском и раковском монастырях виленской епархии. В каждой новой школе было создано 10-20 мест для детей бедного духовенства, которые должны были обучаться и проживать в монастыре бесплатно. В духовных училищах обучались церковно-славянскому языку, церковному пению, церковному уставу совершения богослужений согласно с восточным обрядом и другим дисциплинам согласно с обязывающей в России программой образования для 1-3 классов начальных школ. Эти школы были подчинены епархиальным архиереям. Однако невзирая на то, что эти школы находились при базилианских монастырях и первоначально учителями были образованные монахи, сам орден незадолго до своей ликвидации потерял самостоятельность в просветительской деятельности и в церковном образовании. Образование, которое на тот момент предлагали базилиане уже не было, по сути, русским образованием. Ограничивая влияние базилианского ордена Иосиф Семашко справедливо усматривал в нём главный фактор латинизации и полонизации униатской Церкви.

Большую роль в просветительской деятельности базилианов играли монастырские типографии и библиотеки отдельных монастырей. В базилианских типографиях печатались литургические книги, книги на богословские и канонические темы, агиографическая литература. Издавалось Священное Писание и катехизисы. В начале XIX в. Действовала типография в виленском Свято-Троицком монастыре. В типографии были печатные листы русско-церковного и польского письма. Издавались книги на русском, польском и жмудском языках[34] преимущественно на богословские, нравственные, канонические темы, агиографическая литература, катехизисы и буквари на разных языках. Также издавались проповеди для настоятелей приходов. Типография супрасльского монастыря в начале XIX в. не действовала по причине трудной ситуации, в которой монастырь в это время оказался, утратив своё влияние, потенциал и некогда бесценное собрание рукописей и книг. Действующая ещё в XVIII в. типография супрасльского монастыря в 1743 г. напечатала Священное Писание на славянском языке[35].

преподавались на латинском языке. Пастырское богословие и гомилетика преподавались на польском языке.

[34] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 75-112.

[35] Типография супрасльского монастыря была создана митрополитом Львом Кишкой в 1722 г. В XVIII в. типография выдавала литературу для нужд старообрядцев.

В культурно-просветительской деятельности базилианского ордена не менее важную роль играли библиотеки отдельных монастырей. Наиболее представительная библиотека литовских базилианов находилась в начале XIX в. в виленском монастыре. Библиотека насчитывала около 6 тысяч томов на различных языках[36]. В наличии были издания XV-XVII вв. В том числе Часослов Швайпольта Фиоля (1491 г.), еврейская Библия Илии Хутра (1587 г.), славянская Библия изданная в типографии князя Константина Острожского в 1581 г. Собрание книг виленского монастыря постоянно увеличивалось[37]. В библиотеке были издания касающиеся истории Флорентийского и Тридентского соборов, Провинциальных соборов виленского и замойского, творения восточных святых отцов. Книги были разделены на тематические каталоги и хранились в деревянных шкафах[38]. Библиотека брестского монастыря насчитывала около 700 томов, в том числе книги Священного Писания на греческом, латинском, славянском и польском языках. Библиотека березвецкого монастыря насчитывала 1985 томов на латинском, славянском, польском и русском языках, в том числе твореня св. Василия Великого и св. Иоанна Златоуста, св. Игнатия и Петра Скарги. Библиотека располагала учебниками для светских средних школ и творениями латинских авторов. Собрание книг жировицкого монастыря насчитывало до 3 тысяч томов и была достаточно хорошо организована. В библиотеке находились акты Вселенских Соборов, творения латинских и греческих святых отцов, собрание всех папских булл, книги на исторические, канонические, богословские, философские темы, аскетические творения и собрания проповедей. Книги подобной тематики находились в резиденции супрасльского монастыря в Дрогичине. Преимущественно это были книги на латинском языке, в меньшей степени на польском языке. Не было литературы на русском или славянском языках. В библиотеке были: проповеди Петра Скарги; Римскимй Катехизис; житие бл. Иосафата Кунцевича; Контроверсие и духовный хлеб Вуйка; догматическое богословие; Codex Constitutionum; Biblia Sacra; Рефлексии или христианские мысли [39]. В библиотеке борунского монастыря находилось Священное Писание на латинском и итальянском языках, документы флорентийского, тридентского и замойского соборов, а также творения святых отцов Афанасия Александрийского и Кирилла Александрийского. Библиотека борунского монастыря насчитывала около 800 томов. Кобрынский монастырь в своей библиотеке насчитвал только 433 тома: на латинском языке – 290 томов, на польском – 134, на русском языке – 10, на немецком языке – 9, на французком – 5, на итальянском – 31 том. Библиотеки небольших монастырей насчитывали около 100 томов, тематика книг была подобной. Во всех библиотеках была литература связанная с историей унии (документы флорентийского, замойского соборов, творения Петра Скарги), не

[36] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 93-94.
[37] Собрание книг виленских базилианов было передано главной библиотеке православной духовной семинарии литовской епархии, перенесённой из Жировиц в Вильну в 1845 г. и разместившуюся в здании Свято-Троицкого монастыря.
[38] Книги были разделены на несколько тематических блоков: Ex Juterpretibus Soripturae et qui Ritibus, Ex Caninnistis Controversistis et Juris Consultis, Ex Theologis Dogmaticus eu maralitus, Ex Ascetis Conuonatoribus, Ex Historius Sacris eu Profanis, Ex Philosophis, Matematicis, Medicis, Ex oratoribus, poetis, grammaticis (ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 93-94).
[39] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 421-426.

всегда была литература связанная с событиями в Бресте во время подписания унии в 1596 г. В библиотеках были катехизисы, жития некоторых святых, особенно Иосафата Кунцевича, творения некоторых восточных святых отцов и обширная литература по гомилетике: проповеди, речи, слова. Библиотека супрасльского монастыря в XVIII в. насчитывала несколько тысяч томов, в том числе древние славянские рукописи, латинские, итальянские, немецкие и польские книги. В начале XIX в., частично в следствии военных действий, частично вследствии недобросовестной организации, библиотека была практически уничтожена, большинство спасённых книг было вывезено в Вильну, в том числе известный: *Супрасльский Кодекс*[40]. Часть книг, которые остались в Супрасле не могли быть описаны ввиду их неудовлетворительного состояния. После воссоединения униатской Церкви с православием и ликвидации базилианского ордена монастырские библиотеки преимущественно приняли созданные православные духовные школы: литовская духовная семинария в Вильне[41] и духовные училища в Вильне, Жировицах, Супраслеі[42] и Кобрыне[43].

* * *

Монастыри базилианского ордена размещались в бывших православных монастырях, таких как виленский Свято-Троицкий, супрасльский Благовещенский, жировицкий, гродненский, брестский и многие другие. Были также и монастыри основанные внутри базилианского ордена уже после подписания брестской унии, такие монастыри как: березвецкий, боруньский, черлонский, хомский и иные. Основой содержания монастырей были фундуши, жертвы и даровизны от фундаторов состоящие из земельных имуществ и имуществ приобретённых за свой счёт. Фундаторами монастырей были представители имущественного класса, русской знати и магнаты. Березвецкий монастырь в 1638 г. получил земельные имущества от дисненского старосты Иосифа Корсака: имение Березвеч и Вежбилов в Полоцком воеводстве. Эти имения базилиане потеряли в результате разборов Речипосполитой в 1772 г.[44] Жировицкий монастырь получил земельные владения от наследников имения Жировицы, смоленского каштеляна Яна Мелешко и Даниила Солтана, которые в 1618 г. передали монастырю землю и деревню Стайки[45]. Среди фундаторов монастырей были: Михаил Сапега, подлясский воевода (черлонский монастырь), Ян Карол, граф Дольский, надворный маршал, пинский староста (хомский монастырь), князья Кобрынские (кобрынский монастырь), Лев Сапега, литовский подскарбник (рожанский монастырь), Ян Букаровский, новогрудский городничий (бытенский монастырь) и многие другие. Наиболее значительный православный монастырь в Великом Княжестве Литовском, ставший позднее базилианским, в котором находилась резиденция брестского суфрагана (викарного епископа), супрасльский

---

[40] *Супрасльский Кодекс* в настоящее время находится в отделе древних рукописей библиотеки вильнюсского университета.
[41] Православная духовная семинария размещалась в монастыре Святой Троицы занимая второй и третий этаж монастырского здания.
[42] Школа эта была в 1845 г. переведена в Гродно. В 1872 г. закрыта.
[43] Школа была закрыта в 1873 г.
[44] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л.137-145.
[45] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 387-400.

монастырь, был основан Александром Ходкевичем, новогрудским воеводой. В 1505 г. Александр Ходкевич передал супрасльскому монастырю земельное имущество и фольварки Таслы, Клевиново и Хоростово. В 1533 г. митрополит Иосиф Солтан передал монастырю очередные земельные владения[46]. Фундатором виленского Свято-Троицкого монастыря был князь Константин Иванович Острожский, гетман литовский, который одержал победу в битве под Оршей. Кроме него земельное имущество монастырь получил от Льва Сапеги (в грушненском уезде[47]) и Евстафия Корсака (в деснинском уезде). Свои наследственные владения в новогрудском уезде виленским базилианам передал Иосиф Веламин Рутский, митрополит униатской Церкви и первый генерал базилианского ордена[48]. Полоцкий архиепископ Марциан Беллозор передал виленскому монастырю своё наследственное имение в вилкомирском уезде[49]. В монастырских церквях базилиане совершали богослужения за своих фундаторов: в определённые дни тихие мессы и обычные, согласно со взятыми на себя обязательствами. Некоторые земельные владения базилиане покупали[50].

Виленский монастырь кроме земельных владений имел 8 домов в Вильне[51] и три земельных участка в городе[52].

---

[46] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 411.

[47] Имение Беличаны частично дарованные Львом Сапегой, частично купленные самими базилианами после присоединения этих земель к России в 1793 г. были приняты в государственную собственность.

[48] Имение Рута.

[49] Имение Влодаки базилиане потеряли в 1787 г. в результате судебного спора с управляющими имением. После длительного судебного процесса в Трибуналах Литовском и Земском Виленском, базилиане отказались от дальших разбирательств.

[50] В 1620 г. виленские базилиане купили у Александра Котецкого, королевского дворянина, имение Свираны с деревнями Свираны, Ирвиды, Сирвелы, Куснеры и Куле за 3000 коп. гроши литовских. В 1636 г. деревня Куле была передана кафедральному собору униатской церкви в Вильне. В 1628 г. монастырь купил у виленской капитулы деревню Жямойтеле за 1400 коп. гроши литовских. В 1790 г. у капитулы были куплены ещё две деревни за 20 000 польских злотых. (ЛГИА, ф. 634, оп. 1, л. 77-112).

[51] **Цирносоцкий**, под острыми воротами, был передан монастырю в 1630 г. Симоном Якутовичем Чаплинским. **Прокшинский**, рядом с острыми воротами, построен за счёт монастыря. **Кондратовичевский**, был в собственности виленского православного братсва. Для нужд братства этот дом передал мещанин Кондратович. В здании размещалась братская школа (Г. Шлевис, *Православные храмы Литвы*, Вильнюс 2006, с. 12). В 1611 г. здание было передано базилианам распоряжением короля Сигизмунда III. **Сапежинский**, был в собственности православного братства с 1588 г., на нужды братства дом пожертвовал Богдан Сапега, член братства Святой Троицы (с 1609 г. – Святого Духа). **Пятницкий**, был построен после пожара пятницкой Церкви недалеко от развалин храма. Земля для строительства была передана виленскому монастырю Ипатием Потеем. Король Сигизмунд III привилеем от 1611 г. подтвердил решение Потея. **Бухнеровский**, расположенный между улицами Жидовская и Стеклянная. В 1687 г. Ян Охуревич, виленский бургомистр, передал базилианам 20 000 злотых на «вечные облигации». Наследник Охуревича, желая сохранить и суммы, и вечные облигации, привязанные к ним, купил за этот капитал дом и передал базилианам. **Карровицкий**, на улице Жидовской. В 1798 г. был куплен базилианами у евреев, граждан Вильны, Штома и Кирилла Менделовичей. **Шарыпнисский**, находился недалеко от монастыря рядом с монастырской пивоварней. Дом был собственностью виленских базилианов с 1759 г. (ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 100-105).

В следствие политических событий на рубеже XVIII-XIX вв. монастыри потеряли свои земельные имущества в пользу государств разделивших Речьпосполитую между собой, либо в связи с изменение государственных границ. Например дрогичинская резиденция супрасльских базилиан потеряла свои земли, находившиеся на другой стороне реки Буг, которая стала государственной границей Польского Королевства. Вследствие этой потери монастырь потерял средства на содержание своей дрогичинской резиденции, которая решением брестского епископа и супрасльского суфрагана Льва Яворовского от 1826 г. Была передана под управление местного благочинного (декана), в свою очередь всё оставшееся после базилианов имущество было передано на содержание двух священников назначенных на приходское служение в Дрогичине[53].

* * *

Падение базилианского ордена в Литве было связано с политическими событиями в Речипосполитой на рубеже XVIII и XIX вв. Первый разбор Польши в 1773 г. Привёл к разделению двух базилианских провинций на четыре, которые находились на территории Польши, Литвы, на русских землях Речипосполитой, которые перешли в границы России и в Галиции, которая оказалась в границах Австрии. В 1788 г. Все базилианские школы были переподчинены ведению Комиссии Народной Эдукации, которая ограничивала развитие униатского образования. В 1804 г. на территориях присоединённых к России базилиане потеряли право выбора протоархимандрита (генерала ордена). Последним протоархимандритом и генералом базилианского ордена был Юст Гуссаковский. Этот факт означал постепенное подчинение базилианского ордена юрисдикции униатских епархиальных епископов и ликвидацию организационных институтов ордена (конгрегаций, центрального управления и т.д.). Орден утратил свою самостоятельность в пользу епархиального управления униатской Церкви. Согласно новым правилам настоятель монастыря не мог самостоятельно выслать монахов в другой монастырь. В случае такой необходимости провинциал высылал необходимые документы после получения данным монахом позволения епархиального епископа. Согласно с распоряжением Римскокатолической Коллегии[54] в Санкт-Петербурге от 1802 г. провинциалы, также как и настоятели монастырей «от присмотра своего епископы не уклоняются, а всяческие либо своего епископа, либо консистории распоряжения выполняют»[55]. Не взирая на существенные изменения статуса ордена в России, базилиане ещё некоторое время сохраняли своё влияние в униатской Церкви, контролируя всё униатское образование и удерживая свою позицию в культурной жизни Западного Края. Из шести епископов униатской Церкви в начале XIX в. трое были базилианами: митрополит Иосафат Булгак, который принадлежал к польской аристократической фамилии и перед вступлением в базилианский орден был католиком латинского обряда; епископ Лев Яворовский, брестский суфраган и епископ Адриан Головня, оршанский суфраган, упраляющий делами виленской епархии.

[52] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 100-105.
[53] Тамже, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 421-430.
[54] Униатская Церковь в России была подчинена Римскокатолической Коллегии в Санкт-Петербурге.
[55] ЛГИА, ф. 634, оп. 1, д. 58, л. 137-145.

Остальные епископы происходили из семей униатского духовенства: епископ Иаков Мартусевич был воспитанником иезуитов, епископ Кирилл Серотинский, луцкий суфраган, был воспитанником папского алумната. Головня и Серотинский умерли в 1831 г., а Яворовский и Мартусевич – в 1833г. В 1834 г. Был рукоположен последний епископ-базилианин, бывший литовский провинциал, архимандрит Иосафат Жарский[56]. Ранее он должен был составить писменное свидетельство о готовности в любой момент принять православие. До конца своей жизни, однако, Иосафат Жарский сохранял верность унии, после его смерти в его бумагах была найдена записка, в которой он свидетельствовал, что не замешан в том, что происходит в униатской Церкви. Последние епископы-базилиане: Иосафат Булгак и Иосафат Жарский умерли в начале 1838 г., год перед окончательным воссоединением белорусских и литовских униатов с православием.

В 1828 г. 17 января Римскокатолическая Коллегия в Санкт-Петербурге представила Министерству Инославных Исповеданий проект распоряжения, касающийся ликвидации части базилианских монастырей. Правовым основанием уменьшения численности монастырей было распоряжение Сената Российской Империи от 1804 г. и Папская Булла от 1624 г., которая предусматривала закрытие небольших монастырей, в которых ввиду малого количества монахов упала дисциплина духовной жизни. В результате проведённой реформы в униатской Церкви осталось 23 монастыря, в том числе в виленской епархии: виленский, борунский, ляденский и раковский; в брестской епархии – тороканский, кобрынский, гродненский, лаврышевский, лесинский, суховский и супрасльский. 12 монастырей брестской епархии и 5 – виленской были преобразованы в приходы униатской Церкви. Имущества закрытых монастырей был передан церковным фундушам греко-униатского духовенства. Одновременно при жировицком и березвецком монастырях были открыты духовные семинарии. Имущества этих монастырей также были переданы на содержание открытых семинарий. При семинариях были открыты школы для детей местного духовенства. Главная церковь жировицкого монастыря стала кафедральным собором брестской епархии. Достижения базилианов в области образования и эдукации были настолько значительными, что по распоряжению Николая I от 1827 г. при литовских базилианских монастырях: кобринском, супрасльском, лаврышевском, лесинском, суховском, борунском, ляденском и раковском, были открыты духовные школы, в которых предусматривалось 10-20 дополнительных мест для детей бедного духовенства, которые должны были содержаться за счёт школы. В этих школах обучались церковнославянскому языку, церковному пению и богослужению восточной Церкви. Программа обучения соответсвовала требованиям существующей в России программы обучения в 1-3 классах начальных школ. Школы при монастырях находились в ведении епархиального епископа, опиравшегося однако на опыт и компетенцию базилианов, которые первоначально составляли преподавательский состав новых школ. В 1835 г. униатское образование перешло под управление тайного комитета в Санкт-Петербурге. Этот комитет координировал действия Министерства Внутренних Дел и Греко-Католической Коллегии в области дальнейшего реформирования обрядов и духовного образования униатской Церкви. Действия Комитета были

[56] Иосафат Жарский был последним провинциалом литовской провинции базилианского ордена. Функция провинциала была ликвидированна в 1832 г. по распоряжению Николая I.

направлены на воссоединение униатов с православием. В 1837 г. по инициативе епископа литовской епархии Иосифа Семашко, в кобринском монастыре первый раз в униатском храме совершил богослужение православный священник. Ещё в 20-е гг. XIX в. базилианский орден по мнению Иосифа Семашко оказывал значительное влияние на всю униатскую Церковь, однако уже в следующем десятилетии провинция литовских базилианов прекратила своё существование[57]. После кончины последнего предстоятеля униатской Церкви связанного с базилианским орденом, прекратила своё существование также и униатская Церковь в Литве, которая стала частью Православной Церкви образуя собой православную литовскую епархию, охватывающую границы современной Литвы, Западной Белоруссии и Польского Подлясья[58].

* * *

С начала XIX в. базилиане в границах России не имели общего предстоятеля, протоархимандрита. Эта функция была ликвидированна распоряжением Александра I в 1804 г. С этого времени провинциями ордена управляли провинциалы, а сам орден постепенно утрачивал свою самостоятельность, переходя в подчинение епархиальным епископам. Невзирая на это базилианский орден оказывал большое влияние на церковную жизнь униатского обряда и в значительной степени определял его духовное обличие. Базилиане занимались образовательной деятельностью в светской и духовной сферах, хранили у себя чудотворные иконы Пресвятой Богородицы, соединили в богослужебной практике и сакральном исскустве восточнохристианскую традицию с западной, латинской, обучали кандидатов на епископское служение, располагали значительными библиотеками, печатали в своих типографиях книги на русском, славянском, польском и латинском языках для нужд униатской Церкви. В силу королевских привилеев и постановлений конгрегаций ордена, базилиане определяли всю монашескую жизнь униатской Церкви и достаточно длительное время из их среды были избираемы епископы греко-католической Церки. Убранство базилианских храмов было примером для всех униатских церквей, а хранение чудотворных икон Пресвятой Богородицы, известных православному

[57] После воссоединения литовских и белорусских униатов с Православной Церковью небольшие монастыри базилианского ордена остались в Варшаве, Замостье, Люблине, Холме. Во второй половине XIX в. после польского восстания 1863-1864 гг. они были закрыты.

[58] Желание принять православие выразило 62 монаха в литовской епархии, 95 насельников литовских монастырей не подписали акта о воссоединении с православием. Приходское униатское духовенство было более расположенно на единение с Православной Церковью, акт воссоединения подписали 938 священников литовской епархии, 116 литовских священников отказывались его подписывать. Не взирая на то, что монастыри в большей степени сохраняли верность унии, полного единства среди них не было относительно юрисдикционной принадлежности и проводимых Иосифом Семашко церковных реформ. Базилианские монастыри литовской епархии были подвержены латинскому влиянию в гораздо большей степени, нежели униатские монастыри в киевской, подольской и волынской губерниях. Насельники этих последних оказывали поддержку церковным реформам Иосифа Семашко (*Записки Иосифа, митрополита литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по завещанию автора*, т. I, Санкт-Петербург 1883 г., с. 118-119).

населению ещё перед подписанием брестской унии, притягивало множество паломников и оказывало влияние на религиозное самосознание русского населения. Даже в период упадка базилианского ордена последним предстоятелем униатской Церкви был базилианин Иосафат Булгак, а последний рукоположенный в епископский сан базилианин Иосафат Жарский стал архиереем в 1834 г. – всего 5 лет перед ликвидацией унии в Литве, Белоруссии и Подлясье. Оба епископа умерли год перед окончательным воссоединением униатской Церкви с православием. Всё это определило то, что базилианский орден стал символом брестской унии и униатского обряда в Речипосполитой. Одновременно базилиане были символом латинского влияния в восточной традиции. Подтверждением этому могут служить свидетельства двух иерархов униатской Церкви диаметрально противоположно оценивавших деятельность и историю базилианского ордена. Иосафат Жарский признавал латинские влияния в восточном обряде униатской Церкви неуместными и подчёркивал, что: «как когда-то монахи наилучшим образом сохраняли унию в единении с Римом, так и сейчас только при хорошей их организации могут помочь в сохранении обрядов греческой Церкви»[59]. Иосиф Семашко в своих воспоминаниях писал о базилианском ордене как о «главной связи с Римлянами, главной пружине» которая изменила унию.[60] Базилианский орден был главной силой унии, униатской Церкви и униатского обряда. Одновременно базилианский орден был главным препятствием между обрядом униатской Церкви и наследием традиции восточного христианства. В этом факторе заключалась главная причина упадка базилианского ордена в Литве и Белоруссии в первой половине XIX в.

В базилианских монастырях дошло до своеобразной встречи традиций западного и восточного христианства, однако эта последняя была лишена в униатской среде возможности культурного развития и творчества, будучи полностью подчинена содержанию и формам латинской традиции. Традиция восточного христианства не принималась как самостоятельная и самодостаточная в своём развитии. Именно поэтому восточный обряд так легко в базилианском ордене принял латинские формы. Этот процесс проявился во внешнем и внутреннем убранстве базилианских храмов и чудотворных икон, в чине совершения богослужений, в духовных практиках монашеской жизни. Посредством базилианского ордена латинская традиция входила во внутреннюю жизнь восточной традиции при полном отсутствии активности последней. Не случайно вместе с усилением униатской Церкви в Речипосполитой постепенно ослабевало влияние русской культуры в Великом Княжестве Литовском. При этом русское образование во второй половине XVIII в. полностью контролировалось базилианами[61]. Всё вышеперечисленное привело к обособлению ордена базилианов по отношению к восточнохристианской традиции. Этот процесс привёл к конфликту

---

[59] „Литовские Епархиальные Ведомости", № 29-30, 1895 г., с. 282. В 1833 г. Иосафат Жарский предлагал Греко-Униатской Коллегии ряд реформ базилианского ордена с целью возвращения чистоты восточного обряда и ликвидации латинских влияний (*Акты издаваемые Виленскою Археографическою Комиссиею*, т. XVI, Вильна 1889 г., с. 650).

[60] *Записки Иосифа, Митрополита Литовского, изданные Императорскою Академиею Наук по звещанию автора*, т. I, Санкт-Петербург 1883 г., с. 598.

[61] I. Matus, *Szkolnictwo cerkiewne-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884-1914 na tle sytuacji oświatowej w diecezji grodzieńskiej*, Białystok 2006, c. 16-17.

в униатской Церкви, когда Иосиф Семашко и его сторонники начали реформу стремящуюся к возвращению чистоты восточной традиции в униатской Церкви и освобождения её от чуждых влияний. Иосиф Семашко был убеждён, что присутствие и доминирование латинских влияний, проникающих во всё тело униатской Церкви посредством базилианского ордена (который фактически определял всю церковную жизнь), лишает восточную традицию культурной и творческой силы, а также возможности развития. Будущий литовский митрополит видел в восточном обряде историческую силу, определяющую религиозное, культурное и национальное самосознание русского населения Литвы, Белоруссии и Подлясья. Поэтому Иосиф Семашко и его единомышленники стремились к самостоятельности восточного обряда, а сам факт подчинения восточной традиции латинским влияниям в базилианских монастырях, и отсутствие какого-либо культурного влияния восточной традиции на литовское общество оценивалось как результат экспансии католичества в отношении восточного христианства. Именно поэтому направление церковной реформы Иосифа Семашко, стремящейся к очищению восточного обряда от чуждого влияния, неизбежно вело к конфликту с базилианским орденом и изолированию последнего от жизни униатской Церкви, которая всё более сближалась с православием, со стороны которого ожидала помощи в возвращении литовских и белорусских униатов к чистоте восточнохристианской традиции и наделении этой традиции на землях бывшего Великого Княжества Литовского силой культурного творчества.

Иосиф Семашко был убеждён, что восточный обряд униатской Церкви должен быть преобразован в живую традицию восточного христианства. Только таким образом Церковь могла передавать верующим духовные ценности присущие восточному христианству, определять религиозное и культурное самосознание русского населения бывшего Великого Княжества Литовского и развивать собственную самодостаточную религиозную традицию. Всё это было невозможно в базилианском ордене, который развивал восточный обряд согласно латинским духовным ценностям и определял религиозное и культурное самосознание униатов в сторону зависимости от культуры западного христианства. Базилианский орден сохранял восточный обряд, но передавал верующим латинские ценности. В этом заключалась особенность той ситуации базилианского ордена в Великом Княжестве Литовском, которая определила его поражение и ликвидацию в XIX в.

Протоархимандриты Базилианского Ордена

Иосиф Веламин Рутский	1617-1621
Лев Креуза Рзевусский	1621-1626
Рафал Корсак	1626-1636
Пахомий Война Ораньский	1636-1652
Антоний Селава	1652-1661
Якуб Суша	1661-1666
Гавриил Коленда	1666-1675
Пахомий Огилевич	1675-1679
Стефан Мартышкевич	1679-1686
Иосиф Петкевич	1686-1690
Симон Огурцевич	1690-1694
Иоаким Кушевич	1694-1703
Лев Кишка	1703-1713
Василий Процевич	1713-1717
Максимилиан Ветшинский	1717-1719
Антоний Завадский	1719-1727
Корнелий Столповицкий	1727-1729
Антонин Томиллович	1729-1736
Патрикий Журавский	1739-1743
Поликарп Мигуневич	1743-1747
Ипатий Билинский	1747-1751
Ираклий Лисянский	1751-1759
Ипатий Билинский (второй раз)	1759-1772
Порфирий Скарбек Важинский	1772-1780
Иосиф Моргулец	1780-1785
Ерофей Корчинский	1786-1788
Порфирий Скарбек Важинский (второй раз)	с 1788
Максимилиан Вилчинский	до 1793
Афанасий Фальковский	до 1802
Юст Гуссаковский	до 1804*

* В 1804 г. по распоряжению Александра I должность протоархимандрита (генерала) базилианского ордена была ликвидирована.

Библиография

Источники

Lietuvos Valstybes Istorijos Archyvas (Литовский Государственный Исторический Архив), ф. 634, оп. 1, д. 58.

Акты издаваемые Виленскою Археографическою Комиссиею, т. XVI, Вильна 1889 г.

Записки Иосифа, Митрополита Литовскаго, изданные Императорскою Академею Наук, по завещанию автора, т. I, Санкт-Петербург 1883.

„Литовские Епархиальные Ведомости”, № 29-30, 1895 г.

Литература

Baronas Darius, *Trys Vilniaus Kankiniai: gyvianimas ir istorija*, Vilnius 2000.

Matus Irena, *Schyłek unii i proces restytucji prawosławia w obwodzie białostockim w latach 30. XIX wieku*, Białystok 2013.

Matus Irena, *Szkolnictwo cerkiewne-parafialne w powiecie bielskim w latach 1884-1914 na tle sytuacji oświatowej w diecezji grodzieńskiej*, Białystok 2006.

Mironowicz Antoni, *Kościół prawosławny w dziejach dawnej Rzeczypospolitej*, Białystok 2001.

Pidłypczak-Majerowicz Mirosława, *Bazylianie w Koronie i na Litwie. Szkoły i książki w działalności zakonu*, Warszawa-Wrocław 1986.

Карташев Антон Владимирович, *Очерки по истории Русской Церкви*, т. 2, Москва 2000.

Бобровский Павел Осипович, *Русская Греко-Униатская Церковь в царствование Александра I*, Санкт-Петербург 1890.

Киприянович Георгий, *Высокопреосвященный Иосиф Семашко, митрополит литовский и виленский. Очерк его жизни и деятельности по воссоединении западнорусских униатов с православною церковию в 1839 г.*, Вильно 1894.

Новинский Василий прот., *Очерк Истории Православия в Литве*, Vilnius 2005.

Петров Николай Иванович, *Очерк Истории Базилианского ордена в бывшей Польше*, [в:] *Труды Киевской Духовной Академии*, 1870-1871 гг.

Andrei Harbatski (Białystok)

АНДРЕЙ ГОРБАЦКИЙ

Старообрядчесто в Белоруси

Słowa kluczowe: Staroobrzędowcy, Białoruś
Keywords: Old Believers, Belarus

Streszczenie

Staroobrzędowcy w Białorusi

Artykuł przedstawia dzieje staroobrzędowców w Białorusi. Na podstawie opracowań monograficznych i źródeł archiwalnych przedstawiana została historia starowierców do 1917 roku, w latach 1921-1939 i od lat pięćdziesiątych do początku XXI stulecia. Szczególna uwagę skoncentrowano losach osadnictwa strowierskiego we Wiatce i kulcie obrońców wyznania staro-obrzędowców w regionie. W historiografii białoruskiej nie m poważnych opracowań o dziejach starowierców w okresie międzywojennym (1921-1939). W związku z tym na postawie różnego rodzaju źródeł przedstawione zostały socjalno-kulturalne aspekty życia staroobrzędowców, ukazana została polityka władz administracyjnych wobec tego wyznania. Autor po raz pierwszy wprowadza do obiegu naukowego nieznane dotąd źródła do historii wyznania staroobrzędowców z okresu od lat pięćdziesiątych XX wieku po początki XXI stulecia ze zbiorów Państwowego Archiwum Historycznego Białorusi.

Abstract

Old Believers in Belarus

The article presents a brief history of the Old Believers in Belarus. Based on the analysis of monographic and archival sources, the history of the Old Believers' history until 1917, in the period 1921-1939, and in the period of the 1950s – the beginning of the 21st century is presented. Particular attention is paid to the history of settlement of the Old Believers by the Vetka, as well as to the culture of the defenders of the old rite on the Vetkovsky territories. In the Belarusian historiography there are practically no serious studies on the history of the Old Believers in the interwar period (1921-1939). In this connection, the author presents socio-cultural peculiarities of the Old Believers' living on the basis of an analysis of various sources and analyzes the legal actions of the authorities in relation to the defenders of the old rite. The author first introduced into scientific circulation identified sources on the history of the defenders of the old rite from the 1950s to the early 21st centuries from the collections of the National Historical Archive of Belarus.

В условиях современной государственной социальной и культурной политики Беларуси проблема изучения и использования культурного наследия является весьма актуальной: разработка проектов и программ социокультурного развития требует исследования истории, наследия, традиций. Заметный след в белорусском культурном наследии оставили старообрядцы, которые переселились на белорусские земли во второй половине XVII в. Монографической литературы, касающейся истории старообрядчества в Беларуси в XX в. нет. В белорусских научных журналах имеется несколько статей Т. В. Добжинской и Т. И. Хурсан, посвященных анализу жизни и деятельности старообрядцев в Беларуси в XX в. Статьи Т. В. Добжинской посвящены истории старообрядчества на Витебщине в первой половине XX в. Т. И. Хурсан в своих статьях анализирует этнографические особенности старообрядцев Могилевской области.

Задачей данной статьи является показать особенности развития государственной политики по отношению к старообрядцам в Беларуси в XX – нач. XXI в.

Из истории старообрядчества на белорусских землях до 1917 г.

Раскол Русской православной церкви, состоявшийся во второй половине XVII в. в итоге социально-экономических преобразований и церковной реформы патриарха Никона, явился серьёзной проблемой в истории не только Русского государства, но и соседних с ним стран. В Беларуси, точнее на белорусских землях (которые входили в состав Великого княжества Литовского), пришлые старообрядцы создали своеобразную историю старообрядческого движения и отличительную культуру быта, обрядов и обычаев.

Первые сообщения о старообрядцах на белорусских землях относятся ко второй половине XУII в. На юго-восточные земли, в большей степени, попадали поповцы и в небольшом количестве беспоповцы (поморцы и федосеевцы). В этом районе основными городами их поселений были Орша, Сенно, Чериков, Могилев, Копысь, Гомель, Ветка, а также земли Мстиславского воеводства и Речицкого уезда Менского воеводства.

Особое место в истории старообрядчества на белорусских землях занимает Ветка. После смерти иерея Козьмы (Козмы), основателя поселений старообрядцев на Ветке, его место занял священник Иоасаф. По предложению Иоасафа, в слободе Ветка были построены первая старообрядческая церковь и монастырь, однако освятить их он не успел, т.к. вскоре умер.

Преемником Иоасафа стал священноинок Феодосий (Варыпин), который вместе с иереями Александром и Григорием, без диакона, в 1695 году по благословлению, дарованному от преосвященного Павла, епископа Коломенского, освятил церковь, построенную Иоасафом, в честь Покрова Пресвятой Богородицы девы Марии на древнем антиминсе. Феодосий вместе с Александром и Григорием провели также литургию по древле-церковному чиноположению. Это была первая старообрядческая церковь, в которой стала совершаться литургия.

Все эти события привели к образованию в поповстве ветковского согласия. Деятельность старообрядцев на белорусских землях беспокоила царя и русское правительство. В XVIII в. было две выгонки защитников старого обряда. В февраля 1734 г. началась со стороны России подготовка к принудительному выселению русских людей из Речи Посполитой. Согласно составленному плану, всех беглых, находившихся в Литве и Польше, с жёнами и детьми, с имуществом планировалось вывести одновременно и быстро. Эту операцию должны были осуществить русские войска. Что касается Ветки и окружающих её слобод, то тут был особенный план. В соответствии с распоряжениями Анны Иоанновны, кабинет министров приказал Киевскому генерал-губернатору Вейзбаху и Б. Миниху в августе 1734 г. сформировать «особливый корпус», чтобы «беглецов, которые на Ветке и в других местах поселились …, не обождав … совершенного ис Польши войск выступления …, захватить и в российские пределы вывести»

Существовала ещё одна причина, ускорившая изгнание старообрядцев. В начале 40-х годов XVIII в. ветковцы начали активно решать вопрос об организации своей церковной иерархии и принятии епископа. Это событие не удовлетворяло и раздражало официальную православную церковь. Названные причины определяли меры правительства к изгнанию.

В 1734 г. полковник Яков Григорьевич Сытин с пятью полками солдат окружил Ветку и окружающие ее слободы. Им было взято в плен 11035 крестьян и 758 монахов и монахинь. Азовский полк сопровождал из ветковских слобод и монастырей всех старообрядцев. Все они выводились в Стародубье. Отсюда рассылкой на места предыдущего проживания руководил секунд-майор Мещерский, составлявший списки отправленных «раскольников». Сытину было приказано: оставить Ветку только после того, как всё будет превращено в пепел. Пленные жители Ветки и других слобод возвращались в Россию на былые места своего проживания, а наиболее активные и опасные распространители идей старообрядчества направлены были на поселение на отдельные территории. Часть старообрядцев, которым удалось вырваться из окружения, ушла в глубь белорусских земель и поселилась на землях нынешнего Бобруйского и Борисовского районов. Отдельные группы попадают на земли нынешней Польши, Украины, Румынии и др. территории. Через год самые смелые старообрядцы стали вновь собираться в Ветке и за пять лет она вновь была заселена. Отстроенные храмы и монастыри приобрели более красивый вид, чем прежние.

Во второй половине XVIII в. выгонки повторились. В результате «возвратного похода» армии с семилетней войны в Россию были возвращены в 1763 г. практически все старообрядцы, которые попали в полосу перемещения армии. В основном, это были старообрядцы, проживавшие на нынешних землях Витебской области. В 1764 г. в Польшу был направлен генерал-майор Маслов с целью: «… забрания российских беглых подданных, не в полном расстоянии границы находящихся». Маслов выселял старообрядцев из Ветковских слобод. Сразу же Масловым было выведено 2027 старообрядцев, а за время всего «возвращения» около 20 тыс. человек обоего пола, большая часть была сослана в Сибирь. Последствия от изгнания старообрядцев Масловым были по объёму большими, чем изгнание, проведённое Сытиным. Царским войскам было приказано сжечь все церковные и жилые постройки.

Вторжение на земли Великого княжества Литовского в конце 1763 г. и начале 1764 г., осуществлённое в связи с обострением вопроса о «диссидентах»

после коронационного сейма, дало возможность российскому правительству уничтожить центр старообрядцев в Ветке, которая почти семьдесят лет была центром поповства. Однако после так называемых «выгонок» 1735 и 1764 гг. ее роль перешла к Стародубью. До былой славы Ветка возродиться не смогла.

Ветковские монастыри и скиты были не только центрами духовной жизни старообрядцев, но и центрами их образования и письменности, а также хранителями старопечатного слова. Отцы и старцы, монахи и монахини обучали в келиях мальчиков и девочек, нередко и взрослых, азбуке, читать Часослов и Псалтырь. В монастырских скитах было сосредоточено большое количество рукописных и старопечатных книг. Особенно богатым из них был Ветковский Покровский монастырь, о чем свидетельствует тот факт, что в 1735 г. полковник Сытин забрал у монахов этого монастыря 682 книги.

В первой половине ХУІІІ в. в Ветковском монастыре жили писатели, которые написали «Православное споведание», что своей рукой закрепил епископ Епифаний, а также «Послание священника Иова отцам и братьям». Жили в Ветковском монастыре и два философа: Иоанн Андреев (около 1710 г.) и Федор, который написал «Слово о каждении» (около 1725 г.).

Важное значение имел Устав Ветковской церкви (История и обычаи Ветковской церкви), его обычаи распространялись по всем местам, где проживали поповцы. На Ветке возникла и своеобразная школа иконного письма. Иконопись для ветковских старообрядцев была и способом пропаганды мирного и вольного житья, и утверждением силы и жизнеспособности старого искусства, и источником дохода (иконами и книгами Ветка обеспечивала весь старообрядческий мир). Ветковские старообрядцы изобрели и технику шитья бисером «в прикреп».

Одним из самых сложных и насыщенных фактами и событиями периодов в истории старообрядчества была вторая половина XIX в. и начало XX в. В это время очень быстро развивались процессы, на которые, казалось бы, нужны десятилетия. Также сложно было решить вопрос о старообрядцах, которые жили на белорусских землях. Здесь ещё добавлялись и свои проблемы, прежде всего, связанные с землепользованием.

В начале XX в. российское самодержавие начинает осуществлять политику широких гражданских свобод, составной частью которых стала веротерпимость, затронувшая в основном неправославные вероисповедания. Указ от 17 апреля 1905 г. положил начало изменению политики самодержавия в отношении к православной церкви и расширил права старообрядцев и представителей других конфессий. Старообрядцы на белорусских землях хотя и утратили в своё время религиозный и культурный центр – Ветку, но остались верными культовой практике и социальным традициям. Именно поэтому все попытки правительства ликвидировать старообрядчество в Беларуси, склонить старообрядцев к переходу в единоверие и православие оказались безрезультатными[1].

[1] См. А. А. Горбацкий, *Старообрядчество на белорусских землях*, Брест 2004.

Старообрядчество на белорусских землях в период 1921-1939 гг.

В белорусской историографии практически отсутствуют серьезные исследования, касающиеся истории старообрядчества в так называемый межвоенный период. Согласно Рижскому мирному договору 1921 г., часть белорусских территорий, на которых проживало большое количество старообрядцев, отошла к Польше. Наибольшее число старообрядцев проживало в Браславском, Дисненском, Поставском, Ошмянском уездах. Например, в 1939 г. 30 из 52 старообрядческих общин в Польше находилось на землях, которые сегодня размещены в границах Республики Беларусь. Состав этих старообрядческих общин выглядел так: Борсучиская, дер. Борсучина, Браславский уезд, духовный наставник Ф. С. Войтов, председатель общины И. С. Михайлов; Буевская, дер. Буевщина, Браславский уезд, духовный наставник С. А. Никитин, председатель общины О.С. Пушкарев; Буловишская, дер. Буловишки, Браславский уезд, духовный наставник П. С. Колосов, председатель общины Н. К. Данилов; Видзская, г. Видзы Браславский уезд, духовный наставник С. Е. Вабич, председатель общины М. Е. Бирюлин; Воронковская, дер. Воронка, Браславский уезд, духовный наставник Е. К. Семенов, председатель общины Е. К. Семенов; Гедейская, дер. Гедейки, Ошмянский уезд, духовный наставник И. Г. Зубков, председатель общины А. О. Синицын; Германовичская, дер. Германовичи, Дисненский уезд, духовный наставник И. А. Алексеев, председатель общины И.П. Халяво; Григоровская, дер. Григоровка, Браславский уезд, духовный наставник Ф. И. Ефимов, председатель общины И. А. Иванов; Давединская, дер. Давединьı, Браславский уезд, духовный наставник С. Н. Ульянов, председатель общины Г. С. Иванов; Друйская, г. Друя, Браславский уезд, духовный наставник А. А. Алексеев, председатель общины М. О. Кирилов; Ерзовская, дер. Ерзовка, Браславский уезд, духовный наставник И. П. Кондратьев, председатель общины В. Ф. Ротченков; Захаровская, дер. Захаровка, Поставский уезд, духовный наставник Е. И. Бесполенов, председатель общины П. И. Артамонов; Залесская, дер. Залесье, Дисненский уезд, духовный наставник Е. А. Семенов, председатель общины М. Е. Трофимов; Кирилинская, дер. Кирилино, Браславский уезд, духовный наставник А. И. Мастюлин, председатель общины А. И. Мастюлин; Кублищинская, дер. Кублищина, Браславский уезд, духовный наставник П.П. Колосов, председатель общины А. П. Михайлов; Лавникская, дер. Лавники, Браславский уезд, духовный наставник П. Т. Стрелков, председатель общины В. Л. Чиркун; Ластовичская, дер. Ластовичи, Дисненский уезд, духовный наставник Е.М. Осипов, председатель общины Е. Т. Федотов; Лучайская, дер. Лучай, Поставский уезд, духовный наставник – вакансия, председатель общины А. М. Лукашенок; Матешская, дер. Матеши, Браславский уезд, духовный наставник И. Р. Зуев, председатель общины И. Р. Зуев; Миколаюнская, дер. Миколаюнцы, Браславский уезд, духовный наставник Е. О. Парфенов, председатель общины И. К. Егоров; Минковичская, дер. Минковичи, Браславский уезд, духовный наставник П.П. Рыжещенко, председатель общины В. А. Коржухов; Мостишская, дер. Мостище, Ошмянский уезд, духовный наставник Е.О. Кудряшов, председатель общины Н. Н. Степанов; Нивникская, дер. Нивники, Браславский уезд, духовный наставник К. К. Смертьев, председатель общины К. К. Смертьев; Ново-Слободская, дер. Новая Слобода, Ошмянский уезд, духовный наставник

В.С. Соболев, председатель общины Е. М. Гавриленко; Островишская, дер. Островишки, Браславский уезд, духовный наставник С. И. Скачков, председатель общины Ф. Е. Лукъянов; Поставская, г. Поставы, духовный наставник – вакансия, председатель общины П. Ф. Марков; Раковская, дер. Раковцы, Дисненский уезд, духовный наставник П. И. Голубов, председатель общины А. Ф. Федотов; Рымутская, дер. Рымути, Браславский уезд, духовный наставник А. Р. Зуев, председатель общины Т. Н. Рыбинков; Свирская, м. Свирь, Свенцянский уезд, духовный наставник С. Е. Петров, председатель общины О. Е. Колосов; Турмонтская, дер. Турмонт, Браславский уезд, духовный наставник У. М. Севестианов, председатель общины А. Иванов[2].

В межвоенный период старообрядцы на белорусских землях, входивших в состав Польши, составляли религиозное меньшинство. Они были тут старожилами, их потомки переселились на Браславские земли во второй половине XVII в.

Старообрядцы, наравне с другими гражданами Польши, пользовались всеми правами. Например, председатель Высшего Старообрядческого Совета (далее ВСС) в Польше Арсений Пимонов был сенатором, а заместитель председателя ВСС Борис Пимонов трижды избирался депутатом Сейма и принимал деятельное участие в жизни русского меньшинства Польши.

Пользуясь правами, предоставленными старообрядцам мартовской конституцией, они приступают к организации своей Церкви. 1 октября 1925 года защитники старого обряда организуют в Вильнюсе Всепольский Съезд, на котором приняли ряд существенных постановлений, касающихся организации их вероисповедания. В работе Съезда приняли участие представители всех имевшихся в Польше 52 общин. На этом Виленском Съезде-Соборе были приняты постановления, касающиеся организации старообрядческой Церкви. В первую очередь было установлено официальное название этого вероисповедания, а именно “Восточная старообрядческая Церковь, не имеющая духовной иерархии”. Съезд выработал общие основы, касающиеся внутренней организации Церкви, иначе говоря – утвердил внутренний устав канонического порядка.

Виленский Съезд имел характер поместного Собора и, как таковой, являлся верховной соборной властью старообрядческой Церкви в Польше. Задачей Собора было избрание Высшего Старообрядческого Совета в Польше, в обязанности которого входило руководство делами Церкви в период между соборами, которые должны созываться каждые 5 лет. Это был первый легальный и официальный старообрядческий Собор со времён прерывания соборных традиций в жизни Церкви царём Петром Великим. Данное событие было важным правовым действием. Избранный Высший Старообрядческий Совет законно представлял старообрядческое вероисповедание в Польше.

Согласно уставу, выработанному на том же Соборе, был учреждён Духовный Суд для исполнения и решения канонических дел вероисповедания. Кроме этого, Собор выработал организационный порядок для старообрядческих общин, установил компетенции общих собраний и советов общин и обсудил ряд неотложных дел из области школьно-просветительных и культурных нужд

[2] *Церковный старообрядческий календарь на 1939 г.*, Издание Высшего Старообрядческого Совета в Польше, Вильно 1939, с. 50, 51.

старообрядческого населения в Польше[3]. Собор положил начало организации старообрядческого вероисповедания в Польше.

22 марта 1928 г. был оглашен Декрет Президента об отношении Государства к Восточной Старообрядческой Церкви, не имеющей духовной иерархии. Все положения Первого Всепольского Старообрядческого Собора признавались государством. Декрет гарантировал Церкви полную свободу внутреннего самоуправления, обеспечил опеку со стороны государства и признал принятый собором внутренний устав Церкви.

В результате проведения большой правовой работы, был создан высший орган церковного управления между соборами – Высший Старообрядческий Совет в Польше во главе с Арсением Пимоновым. 29 августа 1928 года правительство признало устав Восточной Старообрядческой Церкви, не имеющей духовной иерархии в Польше. В 1928 г. Восточная Старообрядческая Церковь впервые за всю свою историю была признана государством и получила автономию. В 1920-1930-х старообрядчество в Польше было наиболее организованным и успешно развивающимся обществом среди Древлеправославной Поморской Церкви в различных странах. Восточная Старообрядческая Церковь в Польше объединяла 48 поморских общин (позже – 53), имевших столько же храмов. В 1930-х в Польше проживало более 50 тыс. старообрядцев-поморцев (1,6% от общего числа населения страны в 32,1 млн. жителей), а в 1939 г., по сведениям, появившимся в периодической печати – 75-80 тыс.

В 1925 г., 1930 г. и 1936 г. в Вильнюсе прошли три Всепольских собора старообрядцев. Соборы авторитетно разрешали канонические вопросы, сыграли огромную роль в оживлении и развитии Восточной Старообрядческой Церкви в Польше. Главным результатом принятых на этих соборах решений было организационное правовое оформление Восточной Старообрядческой Церкви в Польше. Это произошло в период 1925-1928 гг. В 1925-1939 гг. В Польше была хорошо организована деятельность руководящих органов и старообрядческая общинная жизнь, что во многом являлось заслугой Высшего Старообрядческого Совета в Польше и Древлеправославного Совета, избранных на этих соборах и выполнявших возложенные на них соборами наказы.

В первые годы основной задачей Высшего Старообрядческого Совета было урегулирование правового положения Старообрядческой Церкви в стране. Согласно уставу, Высший Старообрядческий Совет управлял всеми текущими делами Церкви, исполнял постановления Всепольских соборов, выступал перед государственными властями от имени собора и Церкви, созывал Всепольские и поместные соборы, а также устанавливал сроки созыва Древлеправославного Совета и поддерживал отношения с государственными властями. Высший Старообрядческий Совет состоял из председателя, 14 членов и шести кандидатов, избираемых на Всепольских соборах старообрядцев на пятилетний срок. Местопребыванием ВСС был город Вильнюс. В 1925-1930 гг. деятельность ВСС финансировалась самими старообрядческими общинами (ок. 5% расходов; в 1930 этот сбор был отменен). Кроме того, от государства получали ежегодные пособия (не менее 15%). Также была прибыль от продажи учебных пособий, повышения стоимости метрических книг, бланков, выдаваемых общинам, и пр.[4] Что касается

---

[3] „Вестник Высшего Старообрядческого Совета в Польше", № 1-3, Вильно 1933, с. 8, 9.
[4] В. Барановский, Г. Поташенко, *Староверие Балтии и Польши*, Вильнюс 2005, с. 382-384.

жизни старообрядцев в 1921-1939 гг. в Гомельской, Могилевской и Минской областях, то таких сведений нами не найдено.

Старообрядчество на белорусских землях в период 1950-х годов – нач. XXI в.

После нападения фашистской Германии на Польшу, 1 сентября 1939 г., ситуация в Западной Беларуси меняется. 17 сентября 1939 г. Красная Армия перешла советско-польскую границу и к 25 сентября полностью заняла Западную Беларусь. Браславский, Дисненский, Поставский, Ошмянский и частично Свенцянский уезды отошли к Беларуси. Прожившие на этих землях старообрядцы включались в систему правовых отношений существовавших в Беларуси. В декабре 1939 – январе 1940 г. в Западной Беларуси было введено новое административно-территориальное деление. В западных областях начала действовать советская атеистическая система.

Одновременно с мероприятиями по расширению социальной базы новой власти репрессивный аппарат сталинской диктатуры усиленно «разоблачал врагов народа», «искоренял» буржуазные и религиозные пережитки, инакомыслие среди населения. Сразу после вступления частей Красной Армии на территорию Западной Беларуси начались политические репрессии. Старообрядцы оказались в списках самых неблагонадежных.

Что касается периода 1939-1960 гг., то материалов, особенно архивных, касающихся истории старообрядчества на белорусских землях, очень мало. В имеющихся архивных документах старообрядцев называют сектантами, порой тяжело понять о ком идет речь. После второй мировой войны в Беларуси происходило совершенствование и упорядочение архивной системы, вносились изменения в отчетность. Только с начала 1960-х г. в отчетах уполномоченных по делам религий появляется графа о старообрядцах. В отчетах присутствует только статистика: количество церквей или молитвенных зданий; количество верующих, количество треб; фамилии духовных наставников и иногда названия праздников, на которых присутствовало большое количество прихожан. Что касается описания особенностей богослужения у старообрядцев, внутреннего устройства их церквей или молитвенных домов, то в период 1946-1950 гг. это делали православные священники в своих отчетах. Материалы этнографических или другого рода исследований отсутствуют.

События, произошедшие в 1939 г. и в последующие годы для старообрядцев бывших западных областей были шоком. В одночасье они потеряли все, и главное – организационное устройство, которое им гарантировала конституция Польши.

Попав в систему новых правовых отношений, старообрядцы пытались сохранять свои духовные устои, традиции, образ жизни. Их духовная жизнь проходила в условиях атеизации общества. Составляя определенную часть населения, а в отдельных районах количество старообрядцев доходило до 50 %, старообрядчество было включено во все социально-экономические, политические и культурные процессы, проходившие в белорусском обществе.

Какова же была политика советской власти по отношению к старообрядчеству на белорусских землях? Конфессиональная политика белорусских властей

с момента образования СССР находилась в русле общей партийной политики молодого государства. Развернувшаяся атеистическая пропаганда была первоначально направлена против церковного аппарата разных конфессий, а также против различного рода церковных структур.

В конце 20-х начале 30-х годов происходит переход от атеистической пропаганды к административным и даже репрессивным мерам борьбы с религией. Были произведены аресты активных священников, установлены высокие налоги и ставки обязательного страхования на здания и предметы культа. Что касается молодежи, то по отношению к ней существовала единая партийная установка – в храмы и на любые культовые мероприятия не допускать.

Старообрядцы, проживавшие на белорусских землях, не были втянуты, как, например, старообрядцы центральных районов Российской империи, в революционное движение. Но, как отмечалось выше, старообрядцы западных белорусских территорий до 1939 г. находились под юрисдикцией Польши, и это требовало «особого» к ним отношения. Партийные и советские структуры в Беларуси основное внимание уделяли борьбе с Православной Церковью, но не оставляли без внимания и старообрядцев.

В период строительства советского общества старообрядцам западных и восточных областей Беларуси приходилось налаживать свою жизнь в новых условиях. В социально-экономической, политической и культурной сферах в Беларуси происходили существенные изменения. В сложившихся условиях старообрядцы были втянуты в процессы развития общества, а старообрядческая молодежь стала переселяться в промышленные центры.

Защитникам старого обряда приходилось осуществлять свою деятельность согласно правовым нормам, вытекающим из постановления Совета народных комиссаров от 8 апреля 1929 г. «О религиозных объединениях», а также согласно законам и административным постановлениям, принятым в этом же году. Кроме этого, важную роль имели партийные постановления. Главными были вопросы регистрации церковных объединений и борьба прихожан с властями по вопросам закрытия моленных.

Что касается восточной части Беларуси, то большое количество старообрядцев было в Бобруйской области. Так, в 1946 г. в Кличевском районе, в деревнях Несяты, Ореховка, Буднево, Бацевичи проживало около 50 семей старообрядцев. В Кировском районе, в деревнях Морховичи, Любоничи около 40 семей. Заместитель уполномоченного Совета по делам РПЦ при СНК СССР по БССР Ф. Калачев в своей докладной записке так характеризовал старообрядцев указанных районов: «Эти сектанты не признают церкви и священнослужителей, говорят, что это не настоящая церковь патриарха. У верующих этой секты наблюдается большой фанатизм, они бояться и чуждаются всего советского, даже до предписаний из сельского совета и райисполкома бояться дотронуться руками»[5].

Как уже отмечалось, одним из главных для старообрядцев был вопрос регистрации своей моленной. В 1950-е годы активно действовала Назаровская община Бобруйского района. В 1957 г. эта община насчитывала 200 человек, членами общины были жители деревень Назаровка, Курлянчики и окраины г. Бобруйска. Председателем общины был избран Семенов Афанасий Иванович.

[5] Национальный архив Республики Беларусь (далее НАРБ). Ф. 951, Оп. 1, Д. 4, л. 42.

23 января 1957 г. старообрядцы общины обратились с письменной просьбой в облисполком г. Могилева о регистрации моленной, которую они построили на территории кладбища. В заявлении пояснялось, что прежний молитвенный дом и находящиеся в нем предметы сгорели во время войны. Заявление заканчивалось таким предложением: «Мы все рабочие и колхозники и без церкви и духовного наставника жить не можем». В приложении к заявлению указывался и церковный состав общины: Иванов Никита Антонович 1903 года рождения, председатель совета, Ул. Комбинацкая – 176, рабочий; Назаров Илья Куприянович, 1901 г.р., рабочий; Парфенов Иван Гаврилович, 1890 г.р., рабочий; Петров Иван Яковлевич, 1889 г.р., рабочий; Иванов Агафон Алексеевич 1872 г.р., рабочий; Маслов Гавриил Сергеевич 1885 г.р., изживенец; Детков Григорий Яковлевич 1875 г.р., пенсионер; Курлянчик Семион Иванович 1887 г.р., рабочий; Полозов Алимпий Яковлевич 1888 г.р., рабочий; Евстратов Арифий Климович 1895 г.р., рабочий; Воробьев Никифор Григорьевич 1914 г.р., рабочий, председатель ревизионной комиссии; Максимов Демьян Николаевич 1886 г.р., рабочий; Карпов Семион Тимофеевич 1876 г.р., 1876 г.р., рабочий; Крутов Мина Стефанович 1909 г.р., рабочий; Чернов куприян Яковлевич 1880 г.р., рабочий, настоятель церкви; Курлянчик Анна Ивановна 1900 г.р., рабочая; Зуйко Елена Антоновна 1908 г.р., изживенец; Курлянчик Анна Макаровна 1899 г.р., рабочая; Чернова Ирина Васильевна 1917 г.р., рабочая; Курлянчик Евдокия Родионовна 1906 г.р., изживенец[6].

С 1960 г. в отчетах уполномоченных Советов по делам РПЦ появляется информация о старообрядцах. В указанный год в Могилевской области было зарегистрировано 6 старообрядческих моленных – одна белокриницкого согласия, две беглопоповского согласия и три беспоповского согласия. Пять моленных размещалось в национализированных зданиях и одна в частном доме. Эти приходы обслуживало 6 духовных наставников, два из которых было занято на производстве. Рукоположенных до 1914 г. был один духовный наставник, после 1917 г. – 5, по возрасту все были старше 60 лет. Один духовный наставник имел среднее духовное образование, а остальные имели общее низшее образование[7]. В 1965 г. в Минской области было зарегистрировано 3 старообрядческих моленных, в которых служило 3 духовных наставника. (В 1940 г. в области действовало 7 старообрядческих общин).

В Гомельской области, в регистрационных списках числилось 3 старообрядческих моленных. В Витебской области было зарегистрировано 16 моленных старообрядцев беспоповцев, 15 из них были деревянными и одна каменной. Каждая моленная имела своего духовного наставника. Молитвенные собрания в старообрядческих общинах области проводились регулярно, на собраниях присутствовало до 3 380 человек. В первом квартале 1965 г. в моленных Витебской области было совершено 15 крещений, одно венчание, а также совершено 63 погребения при участии духовного наставника[8].

В Гомельской области своей активностью выделялось зарегистрированное религиозное общество старообрядцев белокриницкого согласия. Священником в церкви был Богатырев Федор Иванович 1891 г.р., диаконом Казаченко Владимир

[6] Могилевский государственный архив, Ф. 2336, Оп. 1, Д. 11, л. 1-8.
[7] НАРБ, Ф. 952, Оп. 3, Д. 22, л. 4-4об.
[8] НАРБ, Ф. 952, Оп. 3, Д. 41, л. 33, 40, 134, 175, 177, 213.

Васильевич 1934 г.р. В Ильин день в церковь приезжал из Клинцов епископ Иосаф (Карпов Иосиф Арсентьевич). Горсоветом обществу была передана в пользование типовая деревянная церковь по ул. Комисарова 44, являющаяся архитектурным памятником культуры XVIII в. На пасху, а также в престольный праздник Ильин день на богослужениях присутствовало до тысячи человек, на двунадесятые праздники 500-600 человек, в обычные дни – 100-150. В богослужениях участвовали прихожане среднего и старшего возраста, детей в церковь не пускали, таким было требование представителей советских и партийных органов. На богослужениях присутствовали старообрядцы из г. Гомеля, Ново-Белицы, Гомельского, Добрушского, Ветковского и других районов.

Одним из видов деятельности духовенства церкви было совершение треб. В 1964 г. провели: крещений детей – 70; венчаний – 2 пары; погребений – 13; панихид – 27; соборований – 9; литургий – 93; молебнов – 24; исповеданий – 220; причастий – 110. В 1963 г. от продажи религиозной утвари и совершения треб в кассу церкви собрано 3041 руб. 61 коп., в 1964 г. 3363 руб. 91 коп.[9]

Несмотря на жесткий контроль со стороны правоохранительных органов, старообрядцы уклонялись от обязательной регистрации своих церквей или моленных. В 1964 г. на территории Гомельской области действовало незарегистрированных 4 старообрядческих объединения. Уполномоченный Совета по делам РПЦ по Гомельской области их характеризовал так: «Вероучение старообрядцев носит антигосударственный, изуверский характер». В этом же году были сняты с регистрации, по причине прекращения своей деятельности, четыре объединения: три в Добрушском и одно в Жлобинском районе[10].

Не прекращали богослужебных практик и старообрядцы Витебской области. Как уже отмечалось, в 1965 г. в области было зарегистрировано 16 объединений старообрядцев. Все объединения старообрядцев имели свои молитвенные дома, в октябре 1964 г., Полоцкая община нашла себе помещение для совершения богослужений и избрала духовного наставника. Всеми моленными в 1964 г. было совершено 188 крещений, 136 погребений и одно венчание.

В западном районе Витебской области насчитывалось 13 общин. В отчете уполномоченного Совета по делам РПЦ по Витебской области указано, что все они принадлежат к беглопоповцам, поморцам, федосеевцам. У них, в отличие от старообрядцев беспоповцев поморцев, проживающих в восточной части области, существует обряд венчания.

В моленных старообрядцы совершали панихиды: сороковая, годовая, вселенская и общая панихида. Общая панихида исполнялась три раза в году в родительские недели. Каждый верующий имел поминальные книги. В некоторых поминальных книгах в родословной числилось по 200 – 300 имен, все эти имена перечислялись во время панихиды. В Витебской моленной для записи умерших использовались обычные записные книжки. Одна из хористок, по отдельности, красной и черной тушью на древлеславянском языке записывала имена умерших мужчин, женщин и детей.

Старообрядцы Витебской области принимали активное участие в богослужениях и решении организационных вопросов. Так, на пасху в 1965 г. в моленной г. Витебска приняли участие в богослужении около 3700 человек, в 1963 г. около

[9] НАРБ, Ф. 952, Оп. 4, Д. 45, л. 37-40.
[10] НАРБ, Ф. 952, Оп. 4, Д. 45, л. 40.

4000. В двунадесятые праздники в этой церкви участвовало в богослужениях до 800 человек, а по субботам и воскресеньям до 100[11].

В г. Витебске проживали так же старообрядцы белокриницкого согласия. Своего храма они не имели, а попытки получить его заканчивались безрезультатно. Периодически, в 1962, 1965 годах они обращались в Совет по делам РПЦ по Витебской области с просьбой разрешить приезд к ним священника для отправления треб. В просьбе старообрядцам отказали по причине того, что они не имели своего храма, а проводить требы в домах верующих запрещала инструкция. Среди активных верующих были Морозов К. Т., Морозова К. Г., Иванова У. А., Цветков, Орехова. На 1965 г. в г. Витебске проживало около 100 старообрядцев белокриницкого согласия[12].

В 1965 г. в Могилевской области действовало 6 зарегистрированных старообрядческих общин – 5 в Бобруйском и одна в Кировском районе. В области проживало 9 служителей культу, 6 зарегистрированных и 3 незарегистрированных. В г. Бобруйске община имела регистрацию по ул. Набережная 162. Духовным наставником был П. В. Маслов 1884 г.р. В праздничные дни церковь посещало до 150 человек.

Многочисленной считалась община в д. Углы Провдинского сельского совета Бобруйского района. Она была зарегистрирована в марте 1948 г. В 1965 г. насчитывала более 400 верующих. Богослужения совершались в ветхой моленной. Духовным наставником был Е.Т. Козлов 1878 г.р.

Своей активностью выделялась община в д. Богушевка Горбацевичского сельского совета Бобруйского района. Община имела деревянную моленную. Роль духовного наставника выполнял З. Т. Войтов 1885 г.р. В 1912 г., в Риге, он окончил духовное училище. З. Т. Войтов строго соблюдал церковный Устав, богослужения отличались последовательной совокупностью священных обрядов и действий, что всегда привлекало большое количество верующих. Моленную посещали прихожане из десяти близ лежащих деревень. В праздничные дни в богослужениях принимало участие до 120 человек.

Община д. 3-е Богушевичи Осовского сельского совета Бобруйского района также имела свою деревянную моленную. Служил тут духовный наставник Г.С. Алексеев 1895 г.р. К общине были приписаны только верующие д. 3-е Богушевичи.

Община д. Туровская Слобода Бобруйского района также имела свою моленную, которая требовала капитального ремонта. Духовным наставником в общине был В. А. Федулов 1873 г.р. Ветхую моленную имела и община в д. Капустино Кировского района. Своим духовным наставником прихожане избрали К.П. Чистобаева 1882 г.р.

В 1965 г. были сняты с регистрации старообрядческие общины в г. Бобруйске и д. Подлещенка Кировского района. Указанные общины отказывались от регистрации, что и повлекло соответствующие действия со стороны контролирующих органов[13]

С каждым годом количество зарегистрированных старообрядческих объединений уменьшалось. Так, в 1969 г. в Витебской области было зарегистрировано

[11] НАРБ, Ф. 952, Оп. 4, Д. 45, л. 85-86.
[12] НАРБ, Ф. 952, Оп. 3, Д. 41, л. 214.
[13] НАРБ, Ф. 952, Оп. 3, Д. 41, л. 112; Оп. 4, Д. 45. л. 196-197.

14 объединений. Все они имели моленные. 13 моленных власти передали старообрядцам в бесплатное пользование, одна моленная находилась в арендованном здании. На регистрации состояло и 14 духовных наставников, по возрасту всем было за 60 лет. В Гомельской области имелась одна церковь старообрядцев поповцев белокриницкого согласия, в Гродненской области одна моленная старообрядцев беспоповцев. Старообрядцы Минской области сумели сохранить свои моленные, и их было зарегистрировано три, т.е. столько же, как и в 1965 г. Все моленные к 1969 г. сохранили и старообрядцы Могилевской области – в этом году было зарегистрировано шесть моленных [14].

В 1975 г. в республике имелось 24 зарегистрированных старообрядческих объединений и одно незарегистрированное. 23 объединения относились к старообрядцам беспоповцам и одно к старообрядца поповцам белокриницкого согласия, находившееся в г. Гомеле. Незарегистрированное объединение старообрядцев беспоповцев действовало в д. Неговля Кировского района Могилевской области. Духовным наставником был С. Е. Иванов. Все зарегистрированные объединения имели свои культовые здания и духовных наставников.

К середине 70-х годов по-прежнему самой представительной по количеству старообрядцев была Витебская область. К 1975 старообрядцы области имели тех же 14 моленных: Витебская, Полоцкая, Булавишкинская, Видзская, Кирилинская, Мишковичская, Ластовичская, Кублищенская, Нивникская, Апидамская, Куклянская, Воронковская, Герминовичская, Раковская. В 70-е годы партийные и советские органы проводили широкие акции по сбору денег в фонд мира. Не остались в стороне и старообрядцы. Так, в 1974 г. старообрядцы Витебской области в фонд мира перечислили 1005 руб., в 1975 г. – 1210 руб. На реставрацию памятников истории и архитектуры в 1974 г. – 668 руб., в 1975 г. – 455 руб. Старообрядцам Гомельской, Гродненской, Минской областей удалось сохранить свои моленные и их количество осталось прежним[15].

В Могилевской области к 1975 г. насчитывалось 6 старообрядческих объединений – одно из них было не зарегистрированным. Старообрядцы д. Неговля Кировского района отказывались от регистрации, их духовный наставник С. Е. Иванов организовывал молитвенные собрания в домах единоверцев, посещал другие деревни, где совершал таинства. Все это являлось нарушением тогда существующего законодательства, которое предусматривало различные виды наказания. С 1970 г. представители власти вели с С. Е. Ивановым переговоры об объединении с капустинскими старообрядцами. Когда к 1975 г. стало понятным, что С. Е. Иванов не пойдет на объединение, власти предупредили его об административной ответственности. После столь жесткого давления духовный наставник согласился на объединение, но с одним условием – он возглавит объединенных старообрядцев. После «разъяснительных» бесед с духовным наставником капустинских старообрядцев Петровым, последний отказался от наставничества в пользу Иванова. Таким образом, с 1975 г. старообрядцы деревень Неговля и Капустино были объединены в одну капустинскую моленную, которую возглавил С. Е. Иванов[16].

[14] НАРБ, Ф. 136, Оп. 1, Д. 14, л. 6, 11, 16, 22, 27.
[15] НАРБ, Ф. 136, Оп. 1, Д. 37, л. 48, 50, 77, 89, 90, 97, 118, 137, 158.
[16] НАРБ, Ф. 136, Оп. 1, Д. 39, л. 46.

В результате активной атеистической пропаганды в 70-80 г.г. в республике значительно уменьшилось число зарегистрированных объединений и культовых зданий всех конфессий. Затронуло это и старообрядцев. К 1980 г. в республике уменьшается количество зарегистрированных старообрядческих моленных. Не изменилось их количество в Витебской области. Старообрядцы этой области были сплоченнее, тут еще были сильны традиции, заложенные в период существования Высшего Старообрядческого Совета, и партийная и советская власть с этим вынуждены были считаться. К 1980 г. была снята с регистрации моленная в Гродненской области. На одну стало меньше в Могилевской области, и теперь их оставалось пять. По-прежнему одна оставалась в Гомельской и три в Минской областях[17].

На современных белорусских землях большая часть старообрядцев поповцев проживает в Ветковском, Добрушском, Гомельском районах и г.Гомеле Гомельской области. Старообрядцы поповцы гомельщины имеют одну зарегистрированную церковь в г. Гомеле. Она называется: Русская Православная Старообрядческая церковь. Ее прихожане приемлют белокриницкую иерархию.

Большая часть старообрядцев беспоповцев проживает в Витебской, Могилевской и Минской областях. До концы XX в. они не имели своего центра управления. 11 октября 1998 г. состоялся съезд духовных наставников поморских общин Беларуси. На съезде был избран Центральный Совет, председателем ЦС избран Г. А. Карпов. Составлен устав. Принято решение о созыве Собора Древлеправославной Поморской Церкви. Первый Всебелорусский Собор ДПЦ проходил в г.Полоцке 28 августа 1998 г. На втором Всебелорусском Соборе ДПЦ 28 декабря 1999 г. председателем ЦС был избран П. А. Орлов. С 2000 г. выходит журнал для семейного чтения «Благовест». 27 ноября 2006 г. прошел шестой Собор ДПЦ.

В начале XXI в. в Беларуси насчитывалось 37 общин ДПЦ. В Витебской обл. – 19 общин, в Могилевской – 8, в Минской – 6, три в Гомельской и одна в Гродно.

Выводы

1. В силу особенностей проживания старообрядцев на белорусских землях, они не приняли активного участия в революционном движении. Новые белорусские государственные структуры на время «забыли» о защитниках старого обряда, или властям было не до них.
2. Свои особенности в истории старообрядчества в Беларуси имеет период 1921-1939 гг. Проживающие на одной территории старообрядцы после Рижского мирного договора оказались в двух государствах. В Польше, старообрядцы, наравне с другими гражданами, пользовались всеми правами. Они создали Высший Старообрядческий Совет, который руководил всей жизнью, и наладили духовную и социокультурную жизнь своих общин. Старообрядцы, оставшиеся на восточных белорусских землях, этого не имели. Опыт, энергия, сила духа, полученные защитниками старого обряда, будучи в Польском государстве, помогли им в последующем, находясь в Советской

[17] НАРБ, Ф. 136, Оп. 1, Д. 59, л. 38, 47, 59, 62, 65, 69.

Беларуси, отстаивать свои права с представителями партийных и государственных структур и атеистами.

3. Долгое время в отчетности советских органов сведений о старообрядцах, проживавших в Беларуси, не было. В 1946 г. появляется отрывочная информация. Полные сведения по областям уполномоченный Совета по делам РПЦ дает только в 1960 г. Поэтому за период около двух десятилетий официальной информации о старообрядцах, проживавших на белорусских землях, практически нет. Не проводилось в этот период и полевых исследований, в ходе которых могло быть обращено внимание на защитников старого обряда.
4. В официальных документах 60-80-х годов XX в. присутствует довольно краткая статистика: количество храмов, духовных наставников, количество треб, количество закрытых культовых зданий и т.д. Представителей власти и партийных органов не интересовал внутренний мир старообрядцев, их культовая и обрядовая практика, особенности богослужения. Теперь все это белорусским исследователям приходится восстанавливать, проводя полевые исследования в местах проживания старообрядцев.
5. Несмотря на активную атеистическую пропаганду, проводившуюся почти на протяжении всего XX в., старообрядцам в Беларуси удалось сохранить свои церкви и моленные, а также свою самобытность. Это, в свою очередь, позволило старообрядцам беспоповцам в 1998 г. избрать свой Центральный Совет и наладить церковную и внецерковную деятельность.

Библиография

Источники

Могилевский государственный архив, Ф. 2336, Оп. 1, Д. 11;

Национальный архив Республики Беларусь, Ф. 951, Оп. 1, Д. 4; Ф. 952, Оп. 3, Д. 22; Ф. 952, Оп. 3, Д. 41; Ф. 952, Оп. 4, Д. 45; Ф. 136, Оп. 1, Д. 14; Ф. 136, Оп. 1, Д. 37; Ф. 136, Оп. 1, Д. 39; Ф. 136, Оп. 1, Д. 59.

„Вестник Высшего Старообрядческого Совета в Польше", № 1-3, Вильно 1933.

Церковный старообрядческий календарь на 1939 г., Издание Высшего Старообрядческого Совета в Польше, Вильно 1939.

Литература

Барановский Василий, Поташенко Григорий, *Староверие Балтии и Польши*, Вильнюс 2005.

Горбацкий Андрей А., *Старообрядчество на белорусских землях*, Брест 2004.

ОЛЕКСАНДР ФЕДЧУК

Євген Богуславський як український церковно-громадський діяч першої половини XX ст.

Słowa kluczowe: Eugeniusz Bogusłavsky, Wołyńskie Seminarium Duchowne, Towarzystwo im. Metropolity Piotra Mohyły

Keywords: Yevhen Boguslavsky, Volyn spiritual seminary, the Society of Metropolitan Peter Mohyla

Streszczenie

Eugeniusz Bogusławski jako ukraiński działacz cerkiewno-społeczny w I połowie XX w.

Jeden z najbardziej znanych osobistości życia publicznego Kościół na Wołyniu w okresie międzywojennym był Eugeniusz Boguslavsky, który dwukrotnie był wybrany do Sejmu RP. Jego działalność na rzecz ówczesnego Kościoła wyrażała się w sejmowych wystąpieniach w których bronił interesów prawosławia przed różnymi organami władz polskich, udziale w stowarzyszeń religijnych, edycji magazynu „Szlach". Po II wojnie światowej E. Boguslavsky został nauczycielem Wołyńskiego Seminarium Duchownego.

Abstract

Eugene Boguslavsky as a Ukrainian church and social activist in the first half of the 20th century

One of the well-known church-public figures in Volyn in the interwar period was Eugene Boguslavsky, who was twice elected to the Polish Sejm. His then-day activities in favor of the Church were expressed in the Sejm's speeches, defending the interests of Orthodoxy in front of various organs of the Polish authorities, participating in church public associations, editing the magazine "The Way." After the end of the Second World War, E. Boguslavsky became a teacher of the Volyn Seminary.

Характерною особливістю розвитку Православ'я у Другій Речі Посполитій була значна активність світського елементу, який прагнув впливати на усі процеси, що відбувалися у житті Польської Автокефальної Православної Церкви. Одним із визначних учасників церковно-громадського руху на Волині в цей період був Євген Богуславський, котрий у 1928 і 1930 рр. ставав послом польського сейму. Основні віхи біографії цього діяча у 1920-і – 1930-і рр. достатньо добре відомі, але свою діяльність на користь Церкви Є. Богуславський продовжував і пізніше, коли Волинь увійшла до складу радянської України. Зокрема, у 1945 р. він став викладачем Волинської духовної семінарії (ВДС). У 1950 р. Є. Богуславський був арештований органами держбезпеки і невдовзі помер. У Державному галузевому архіві Служби безпеки України досі зберігається кримінальна справа на цього непересічного громадського діяча, яка дає змогу розширити уяву про життєвий шлях Є. Богуславського (порівняно маловивченими залишалися його молодість та останні роки життя), а також з'ясувати обставини смерті. Матеріали Державного архіву Волинської області дозволяють конкретизувати викладацьку діяльність Є. Богуславського у ВДС.

Євген Семенович Богуславський народився 19 лютого 1883 р. у слободі Покровська Куп'янського повіту Харківської губернії у сім'ї земського фельдшера. Попри те, що батько був світською особою, Є. Богуславського віддали на навчання у Куп'янське духовне училище, після закінчення якого у 1897 р. він вступив у Харківську духовну семінарію. Вочевидь, навчання у ній проходило успішно для юнака, адже у 1903 р., після закінчення семінарії, його прийнято на державний кошт у Київську духовну академію, яку Є. Богуславський завершив у 1907 р. зі званням кандидата богослов'я.

Здобувши таку хорошу богословську освіту, Євген Семенович міг розраховувати на успішну духовну кар'єру, але його життя склалося по-іншому. Уже 16 серпня 1907 р. Є. Богуславський отримав призначення вчителя одного із середніх навчальних закладів м. Золотоноша Полтавської губернії. У цьому місті він вчителював шість із половиною років, викладаючи у жіночій гімназії, чоловічій прогімназії, чоловічій гімназії. 1 січня 1914 р. Є. Богуславський був призначений інспектором Жмеринської гімназії Подільської губернії [1].

Після Лютневої революції 1917 р. та зречення Миколи ІІ Є. Богуславському, якого у м. Жмеринці вважали монархістом, як він сам визнавав, було важко залишатися тут, оскільки проти нього виступали місцеві педагоги, учні та їх батьки[2]. Тому влітку 1917 р., після фактичного розпаду Російської імперії і переходу влади в Україні до Української Центральної Ради, Євген Семенович переїхав до м. Вінниці, ставши головою шкільної ради Вінницького повіту. Період зміни державного ладу в Україні характеризувався піднесенням усіх форм національного життя, створенням різних громадсько-політичних та національно-культурних організацій. Активну участь у такому русі взяв і Є. Богуславський, в якому уже важко було запідозрити колишнього монархіста. Він очолив Вінницьку філію Подільської губернської української ради та увійшов в організацію «Просвіта». 20 липня 1918 р. досліджуваний діяч став директором нововідкритої Вінницької української гімназії, яку й організував. Після падіння Гетьманату, який залишався без підтримки організацій, куди входив Є. Богуславський, той у грудні 1918 р.

---

[1] Державний архів Волинської області (ДАВО). Ф. П-1. Оп. 3. Спр. 703. Арк. 2.
[2] Галузевий державний архів Служби безпеки України (ГДА СБУ). Спр. 75894-ФП. Арк. 16.

отримав посаду губернського комісара. У лютому 1919 р., коли в місто прибув очолюваний отаманом Ковенком Особливий ударний корпус війська Української Народної Республіки (УНР), Є. Богуславський став головою надзвичайного військово-польового суду при штабі корпусу. Ці обов'язки він виконував не довго, менше місяця, і за цей час встигнув взяти участь у розборі десятка справ, але частина із них закінчилася смертним вироком підсудним, визнаним винуватими в убивстві військових.

Після того, як м. Вінницю зайняли більшовицькі війська, Є. Богуславського було затримано, але невдовзі відпущено. Він продовжував працювати у шкільному відділі як за більшовиків, так і при після зайняття міста білогвардійськими військами А. Денікіна чи Українською Галицькою армією. Перед остаточним встановленням у м. Вінниці радянської влади Євген Семенович разом із усіма структурами УНР залишив місто й почав відступати на Захід, врешті опинившись у польському м. Ченстохові [3].

Назад у радянську Україну Є. Богуславський уже не повернувся. Натомість його перша дружина Ольга Павлівна разом із донькою Людмилою, народженою у 1908 р., залишилася у м. Вінниці. На декілька місяців вона була арештована нововстановленою радянською владою, але потім випущена. Євген Семенович листувався із дружиною й донькою, робив спроби організувати їм виїзд у Польщу, але не добився від польського уряду візи для сім'ї. У 1928 р. дружина померла у м. Києві, а донька залишилася проживати там. Відсутність власних намагань повернутися в СРСР Є. Богуславський пояснював авторством написаних ще у дореволюційний час монархічних брошур «Вітчизняна війна 1812 року», «Трьохсотліття дому Романових» і «Кочубей та Іскра», що нібито робило його небажаним у радянській країні [4]. Відомо, що остання із цих брошур була написана Євгеном Семеновичем у рамках оголошеного у червні 1914 р. Київським навчальним округом конкурсу на кращий нарис про подвиг Івана Іскри та Василя Кочубея, які у 1707 р. донесли російському царю Петру I про наміри гетьмана Івана Мазепи зав'язати стосунки зі шведським та польським королями. За підсумками конкурсу нарис Є. Богуславського було визнано найкращим[5].

Влітку 1921 р. разом із другою дружиною Маргаритою Медвецькою, колишньою сестрою милосердя госпіталю петлюрівської армії, Є. Богуславський, який перед тим якийсь час був головою відділення Червоного Хреста при цій армії, приїхав у м. Луцьк. Причиною переїзду сюди було бажання опинитися на українській і до того ж православній землі.

У м. Луцьку Євген Семенович спершу зупинився в іншого відомого церковно-громадського діяча І. Власовського, який допоміг виробити тимчасовий дозвіл на проживання[6]. Невдовзі Є. Богуславський отримав роботу завідувача першого на Волині українського кооперативного книжкового магазину «Нива». Він стверджував, що у 1922 р. безуспішно прагнув організувати відкриття гімназії

---

[3] Р. Давидюк, *Євген Богуславський: проблеми співпраці з політичними режимами.* „Науковий вісник СНУ ім. Лесі Українки. Серія: Історія України", Луцьк 2017, № 5, с. 52.
[4] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 14.
[5] Л. Федорова, *Спорудження пам'ятників на честь видатних історичних діячів України Київським відділом Російського воєнно-історичного товариства*, „Сумський історико-архівний журнал», 2001, № 12-13, с. 138-139.
[6] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 126.

у м. Володимирі. Згодом, скориставшись старими зв'язками, Є. Богуславський отримав місце викладача Острозької учительської гімназії, де почав працювати 15 жовтня 1923 р. як викладач української мови[7]. Євген Семенович здобув права польського громадянства, брав активну участь у кооперативному русі, очолив Український кооперативний банк в Острозі.

За роки перебування на Волині Є. Богуславський здобув авторитет активного громадського діяча, що дало йому змогу у 1928 р. під час виборів до сейму Польщі бути включеним у виборчий список так званого «Безпартійного боку співпраці з урядом». За цим списком Євген Семенович вперше потрапив до сейму Другої Речі Посполитої. Послом він залишався до 1935 р., входячи у сеймові комісії з просвіти, де був одним із заступників голови, та закордонних справ. Продовжуючи свою роботу у сеймі, з листопада 1930 року Є. Богуславський почав одночасно викладати у польській гімназії в Луцьку.

Наприкінці життя перед радянським слідчим діяч стверджував, що з парламентської трибуни він виступав доволі рідко, а найбільше уваги за роки своїх депутатських повноважень приділяв церковним питанням, особливо – захисту Православної Церкви від неоунії[8]. Зокрема, у 1930 р. Є. Богуславський мав виступ проти єпископських повноважень Миколи Чарнецького, котрий був одним із ідеологів неоунії на Волині[9]. Боротьба проти неоунії дійсно була одним пріоритетів сеймового посла. Відомо, наприклад, що Є. Богуславський докладав зусилля для вирішення релігійної проблеми у с. Жабче Луцького повіту, де у 1929 р. відбувалося гучне протистояння між православними та уніатами за приналежність місцевої церкви, яку підступно зайняли адепти неоунії [10].

21 січня 1932 р. Є. Богуславський виступив на сеймі з промовою, в якій підняв питання про необхідність якнайшвидшого вирішення питання про юридичний статус Польської Автокефальної Православної Церкви, яка досі існувала за тимчасовими правилами, затвердженими урядом ще на початку 1920-х рр., а також про потребу скликання Помісного Собору, активно обговорюваного у суспільстві з 1930 р. «Трудно признати за нормальне явище той факт, – казав посол, – що наша Православна Церква. посідаючи високий титул автокефальної, до цього часу і в зовнішніх зносинах з урядом і у внутрішньому своєму житті регулюється так званими "Тимчасовими приписами про відношення Уряду до Православної Церкви в Польщі"… Таке положення не відповідає ані авторитету Православної Церкви, ані навіть державним інтересам». Виступаючи за проведення Помісного Собору, Є. Богуславський пропонував внести до бюджету певну суму на його скликання, адже Собор сприятиме виробленню нормального правового поля, в якому має існувати Церква. Доповідач підкреслював, що «без статуту, без правних норм трудно собі уявити існування якої б то не було організації в правовій державі»[11].

Через два роки, на початку 1934 р., Є. Богуславський із парламентської трибуни знову говорив про проблеми Православної Церкви, якій так і не вдавалося провести Помісний Собор. Як посол, обраний від Волині, Євген Семенович

[7] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 40-41, 45.
[8] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 14 зв.
[9] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 41.
[10] О. Федчук, *Жабченська трагедія*, Луцьк 2015, с. 48.
[11] Промова посла Є. Богуславського, „Українська Нива", 1932, № 6-7, с. 3-4.

зупинився на тих питаннях, які гостро зауважували місцеві православні громадські кола. Передусім йшлося про давно визрілу необхідність призначення на Волинську кафедру окремого керуючого архієрея-українця, адже із 1923 р. правлячим єпископом тут вважався митрополит Варшавський і всієї Польщі, який не мав змоги приділяти Волині достатньої уваги. Є. Богуславський запевняв, що призначення окремого єпископа на Волинь не приведе до розриву єдності Православної Церкви у Польщі, як це дехто передрікав: «Категорично стверджую, що для такого побоювання нема жодних підстав. Стоїмо на засаді єдності Святої Автокефальної Православної Церкви в Польщі, добре розуміючи силу та значення тієї Церкви в релігійному житті народу, а також у державному і громадському житті, але вважаємо, що церковна єдність не є нівеляцією в церковному житті національних первнів; національні особливості кожного народу, що складають Православну Церкву в Польщі, повинні бути збережені і в церковному житті повинні знайти своє виявлення й задоволення»[12].

Як православний парламентарій Є. Богуславський неодноразово зустрічався з митрополитом Варшавським, Волинським і всієї Польщі Діонісієм (Валединським), брав участь у заходах, організовуваних Митрополією. Зокрема, посол був серед учасників урочистого прийому в Міністерстві закордонних справ Польщі з нагоди візиту у Варшаву митрополита Сардійського, який прибув від Вселенського Патріарха.

Відстоювати інтереси Православної Церкви Є. Богуславський прагнув не лише з парламентської трибуни. Він був членом Луцького Хрестовоздвиженського братства[13], яке у свій час проводило значну роботу на користь Православної Церкви, але у 1920-х – 1930-х рр. значно ослабилось через неможливість узгодити свої статутні документи з вимогами польської влади. Як альтернатива цьому братству, восени 1931 р. у Луцьку було засноване Товариство прихильників православної освіти та оборони традицій православної віри ім. митрополита Петра Могили, в якому об’єднало свої зусилля на користь Церкви чимало мирян та священнослужителів. Одним із ідеологів товариства став Є. Богуславський, котрий разом із кількома іншими православними громадсько-політичними діячами склав «Статут» нового об'єднання[14] та був серед членів його організаційного комітету. Не дивно, що Євгена Семеновича обрали й до управи Товариства ім. митрополита Петра Могили[15]. Як член головної управи, він взяв участь в організації роботи кількох філій товариства. Наприкінці 1931 р. на першому засіданні управи Є. Богуславський був обраний членом редакційної та відчитової комісій, що передбачало участь в видавничій діяльності товариства та проведенні різноманітних лекцій.

Слід відзначити, що попри свої щирі намагання допомогти Церкві, Євген Семенович все ж не в усіх випадках відчував підтримку окремих її представників, адже він входив до проурядового парламентського блоку, що накладало на нього певні зобов’язання. Інколи офіційна влада пропонувала такі варіанти вирішення проблем Православної Церкви, які не влаштовували священноначалля, духовенство й віруючих, а Є. Богуславський, у силу свого статусу, мусив підтримувати дії

[12] Промова посла Є. Богуславського, „Українська Нива”, 1934, № 4, с. 2.
[13] *Луцьке Чесно-Хресне Братство,* „Українська Нива”, 1931, №. 21, с. 3.
[14] *Статут,* „Українська Нива”, 1931, №. 22-23, с. 6.
[15] *Вибори Управи та Ревізійної комісії,* „Українська Нива”, 1931, №. 35-36, с. 5.

уряду. Але все ж, цей посол здобув беззаперечний авторитет у церковному середовищі, що виразилося, зокрема, у запрошенні його в січні 1935 р. взяти участь у Волинському єпархіальному зібранні як представнику мирян єпархії[16].

Після втрати Є. Богуславським у 1935 р. місця у парламенті він отримав змогу повернутися із м. Варшави в м. Луцьк, де продовжував свою церковно-громадську діяльність. Восени 1936 р. Євген Семенович на загальних зборах Товариства ім. митрополита Петра Могили підняв питання про відновлення виходу журналу «За Соборність», що випускало товариство протягом 1932-1935 рр.[17]. Втім, члени товариства вирішили заснувати новий журнал, який під назвою «Шлях» почав щомісячно виходити з травня 1937 р. Хоча у вихідних даних часопису його редактором був зазначений П. Дмитревич, насправді журнал редагував Є. Богуславський[18]. У «Шляху» друкувалися різноманітні статті передусім церковного змісту, але тут регулярно знаходилося місце й для матеріалів іншого характеру. Зокрема, в журналі розміщувалися критичні статті про життя в СРСР, що потім стане одним із пунктів звинувачень громадського діяча радянськими органами безпеки.

З 1 вересня 1938 р. Є. Богуславський вчителював у Луцькій українській гімназії, яка восени 1939 р., після входження Волині до складу УРСР, була перетворена у Луцьку середню школу № 2. Педагог залишився викладати у ній[19]. З початком німецької окупації м. Луцька Є. Богуславський опинився у скрутному матеріальному становищі, не маючи ніякої роботи. У липня 1941 р. знайомий допоміг йому влаштуватися заступником голови відділу народних шкіл (за іншими даними – вчителем педагогічної школи).

15 вересня 1941 р. Євген Семенович був арештований гестапо у приміщенні Луцького шкільного відділу, 17 вересня – разом із іншими в'язками вивезений у м. Володимир, а звідти – на Польщу, аж поки його не привезено у краківську тюрму «Мюнтелюпіх»[20]. Тут він пробув одинадцять місяців, поки не був випущений, отримавши документи на проїзд у м. Луцьк та підписавши зобов'язання не займатися жодної громадською чи літературною діяльністю, не брати участь у ніяких зібраннях та турбуватися про підтримку правопорядку. Згодом радянське слідство прийшло до висновку, що така підписка є згодою на секретне співробітництво з гестапо[21].

Повернувшись у м. Луцьк, Є. Богуславський знайшов роботу викладача української мови та арифметики для осіб, котрих готували для роботи у селі. Потім він працював у сільському господарстві, а у листопаді 1943 р. був звільнений. 15 лютого 1944 р., одразу після визволення м. Луцька від німецьких загарбників, Є. Богуславський був призначений літературним редактором газети «Радянська Волинь», а 5 березня 1945 р. він став заступником директора Волинського інституту вдосконалення вчителів[22].

---

[16] *Учасники Зібрання*, „За Соборність", 1935, № 9, с. 8.
[17] С. Черенюк, *Товариство Петра Могили на Волині в 30-их роках XX століття*. Волинський благовісник. Луцьк 2014, № 2, с. 125-135, с. 131.
[18] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 119.
[19] ДАВО. Ф. П-1. Оп. 3. Спр. 703. Арк. 2.
[20] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 60.
[21] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 92.
[22] ДАВО. Ф.Р-393. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 51-52.

Авторитет Євгена Семеновича у церковному середовищі Волині у цей час залишався дуже високим, про що свідчить й те, що на початку 1945 р. він був делегований від мирян єпархії на Помісний Собор РПЦ, що скликався у Москві у зв'язку з обранням Патріарха[23]. Щоправда митрополит Феодосій (Процюк), який у 1945 р. був іподияконом Волинсько-Ровенського єпископа Миколая (Чуфаровського), стверджував, що перед самим виїздом у Москву Євген Семенович захворів, тому на Собор не поїхав[24]. Натомість, сам Є. Богуславський у своїх автобіографіях називав себе учасником Помісного Собору РПЦ 1945 р.[25]

Восени 1945 р. у Луцьку при Волинському єпархіальному управлінні розпочали роботу богословсько-пастирські курси, які через рік були реорганізовані у Волинську духовну семінарію. Формуючи викладацький склад, єпископ Миколай запросив читати лекції й Є. Богуславського. Головною його спеціалізацією у семінарії стала історія християнської Церкви та історія Руської Церкви, але якийсь час Євген Семенович викладав ще й церковнослов'янську та грецьку мову. Є. Богуславському не раз доручали робити доповіді на позалекційних заходах[26]. У 1947 р. цього спеціаліста призначили класним керівником[27]. До своїх обов'язків він ставився із великою відповідальністю, зокрема у 1947/48 навчальному році не пропустив жодної лекції[28].

Уповноважений Ради у справах РПЦ М. Діденко вважав, що Є. Богуславського не можна допускати до цієї роботи, адже він «не один десяток років працював проти радянської держави, націоналіст, допомагав польським панам боротися з людьми, які симпатизували Радянській державі»[29]. Зокрема, уповноваженому не подобалося те, що Є. Богуславський читав лекції винятково українською мовою, не бажаючи переходити на російську мову викладання[30]. Це переконувало М. Діденка, що він не розуміє своїх завдань у семінарії[31].

У липні 1948 року новопризначений єпископ Волинський і Ровенський Панкратій (Кашперук) запропонував ректору ВДС протоієрею Миколі Тучемському звільнити з роботи Є. Богуславського, мотивуючи це скороченням видатків і доцільністю доручати навчання та виховання майбутніх пастирів тільки особам у священному сані[32]. Ці дії він узгодив із Екзархом України митрополитом Київським Іоанном (Соколовим).

Втративши роботу в семінарії, Євген Семенович звернувся спершу до Екзарха, а згодом – у Навчальний Комітет РПЦ. Незабаром із Москви прийшла відповідь за підписом голови комітету митрополита Григорія (Чукова), що звільнення неправильне, тому Є. Богуславського слід поновити на роботі. З цим

---

[23] *Списки участников Собора 1945 года.* „Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви", 2009. Вып. 2 (31), с 128.
[24] Феодосий (Процюк), *Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине,* Москва 2004, с. 631.
[25] ДАВО. Ф. П-1. Оп. 3. Спр. 703. Арк. 2.
[26] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 1. Спр. 10. Арк. 98.
[27] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 13. Арк. 173.
[28] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 13. Арк. 174.
[29] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 2. Арк. 80 «а».
[30] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 7. Арк. 152.
[31] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 5. Арк. 191.
[32] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 2. Спр. 13. Арк. 58.

листом звільнений викладач навіть прибув у єпархіальне управління, але добитися свого йому не вдалося[33].

5 жовтня 1948 р. єпископу Панкратію прийшов лист від постійного члена Священного Синоду РПЦ митрополита Крутицького Миколая, знайомого із Євгеном Семеновичем із 1940 р., коли був призначений керуючим Волинської єпархії. Впливовий владика категорично вказував поновити Є. Богуславського та виплатити йому заробітну плату за весь час невимушеного прогулу. В листі також було зазначено, що Є. Богуславський ще у жовтні 1946 р. був затверджений Синодом на посаді (єпископ Панкратій стверджував, що викладачі ще не були затверджені, тому їх звільнення можна було не узгоджувати із Патріархією).

Однак М. Діденко, який добивався звільнення Є. Богуславського, вирішив звернутися за підтримкою до голови Ради у справах РПЦ Г. Карпова, у листі до якого зазначив: «Допускати Богуславського далі у семінарію дуже шкідливо, це ярий націоналіст і ворог Радянської держави. Якщо уже Синод буде наполягати, то мені прийдеться зробити відвід йому, але краще цього не робити, оскільки єпископ Панкратій сам його звільнив, а митрополиту Миколаю Крутицькому слід було б відмінити своє розпорядження»[34]. Також уповноважений стверджував: «Крім викладання у семінарії, він не раз коректував проповіді священикам, висуваючи і підкреслюючи, що Ісус Христос – історична особа. В цілому, Богуславський не зважаючи на те, що він не священик, є у деякому роді ідеологом та носієм церкви та її діяльності у семінарії і серед священиків вкрай небажаний»[35]; «Богуславський глибоко ворожий до радянської влади, хоча пробує це приховати»[36].

Не дивно, що за такого ставлення уповноваженого до особи Є. Богуславського повернутися до викладання у ВДС той уже не зміг. Іншої роботи Євген Семенович також не отримав. У 1948 р. ним почали цікавитися органи державної безпеки, яким стало відомо, що ця особа висловлює невдоволення радянською владою. Сам Є. Богуславський про свої переконання казав так: «Видавати себе за матеріаліста, який розділяє погляди комунізму, я не маю наміру і можливо мою приватну думку з ряду питань окремі співбесідники приймали за пропаганду»[37]. У жовтні 1948 р. Є. Богуславський був допитаний радянськими спецслужбами[38], але від його арешту тоді було вирішено утриматися.

Рішення про арешт Є. Богуславського у Волинському управлінні Міністерства держбезпеки прийняли наприкінці 1949 р.[39] За якийсь час в управлінні МДБ владнали усі формальності, пов'язані з цим, і 3 січня 1950 р. пізно ввечері Є. Богуславський був арештований у власному помешканні. 13 січня йому пред'явили звинувачення у контрреволюційній роботі протягом 1918-1919 рр. та під час проживання у Польщі, антирадянській діяльності зі створення самостійної України після 1939 р. та у приналежності до іноземної агентури[40]. Заслухавши

[33] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 9. Арк. 160.
[34] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 9. Арк. 177.
[35] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 9. Арк. 161.
[36] ДАВО. Ф. Р-393. Оп. 3. Спр. 2. Арк. 70.
[37] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 23.
[38] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 13.
[39] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 3.
[40] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 80-81.

звинувачення, Є. Богуславський, морально подавлений слідчим, заявив, що тільки частково визнає себе винуватим. Він не заперечував своєї служби на користь «Директорії» на чолі з С. Петлюрою, котрий вважався ворогом радянського ладу, а також визнавав, що допускав антирадянські дії під час роботи в Польщі. Участь в ОУН та шпіонську роботу Є. Богуславський заперечив[41].

Протягом 2-23 лютого 1950 р. Є. Богуславський викликався на кількагодинні допити одинадцять разів, причому тричі він допитувався по два рази в один день. 23 лютого 1950 р. слідчий підписав нову постанову про пред'явлення звинувачення, доповнену фактами, виявленими під час слідства. Зокрема, йшлося про діяльність на посаді редактора журналу «Шлях» та антирадянські висловлювання, які Є. Богуславський допускав після війни. Водночас, як і раніше, інкримінуючи арештованому вчинення злочинів за статтями 54-1«а» та 54-6 Кримінального кодексу УРСР, слідство виключило зі звинувачення статтю 54-11[42]. 25 лютого Є. Богуславському було оголошено про закінчення слідства[43], а ще через два дні складено звинувачувальний висновок, згідно якого підозрюваному пропонувалася міра покарання у 25 років виправно-трудових таборів без конфіскації майна, через відсутність такого. Затвердити вирок мала б Особлива нарада при МДБ СРСР[44]. Матеріали слідчої справи було передано в МДБ УРСР, де на початку квітня 1950 р. погодилися з висновками Волинського УМДБ[45].

Однак Є. Богуславському не судилося діждатися розгляду своєї справи Особливою нарадою МДБ, адже у четвертій годині ранку 8 квітня 1950 р. він помер у сні в лікарні Луцької тюрми УМДБ у Волинській області, де перебував із 20 березня зі скаргами на нирки та гіпертонію[46].

Отже, Євгена Семеновича Богуславського з повним правом можна вважати визначним церковно-громадським діячем як міжвоєнного періоду, так і перших років після визволення Волині від німецьких загарбників. У 1930-х рр. він став одним із небагатьох послів до польського сейму, які свої головні зусилля спрямовували на підтримку у Другій Речі Посполитій Православної Церкви. Склавши депутатські повноваження, Є. Богуславський продовжив громадську діяльність на користь Церкви як один із керівників Товариства ім. митрополита Петра Могили. Протягом 1945-1948 рр. він викладав у відродженій Волинській духовній семінарії, ставши одним із найактивніших серед педагогів навчального закладу. Вінцем життя Є. Богуславського була смерть в ув'язненні, яка ще більше підкреслила те, що це життя було присвячене Богу.

---

[41] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 82-87.
[42] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 138-140.
[43] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 164.
[44] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 166-169.
[45] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 174.
[46] ГДА СБУ. Спр. 75894-ФП. Арк. 75.

Бібліографія

Джерела

Державний архів Волинської області, Рівне, Ф. П-1. Оп. 3.

Галузевий державний архів Служби безпеки України, Києв, Спр. 75894-ФП.

Списки участников Собора 1945 года. „Вестник ПСТГУ II: История. История Русской Православной Церкви", 2009. Вып. 2 (31).

Учасники Зібрання, „За Соборність", 1935, № 9.

„Українська Нива", 1931-1934.

Література

Давидюк Руслана, *Євген Богуславський: проблеми співпраці з політичними режимами.* „Науковий вісник СНУ ім. Лесі Українки. Серія: Історія України", Луцьк 2017, № 5.

Феодосий (Процюк). *Обособленческие движения в Православной Церкви на Украине.* Москва 2004.

Федчук Олександр, *Жабченська трагедія*, Луцьк 2015.

Федорова Лариса Данилівна, *Спорудження пам'ятників на честь видатних історичних діячів України Київським відділом Російського воєнно-історичного товариства*, „Сумський історико-архівний журнал», 2001, № 12-13.

Черенюк Святослав *Товариство Петра Могили на Волині в 30-их роках XX століття.* Волинський благовісник, Луцьк 2014, № 2.